Philippe Capelle-Dumont

Filosofija ir teologija Martino Heideggerio mąstyme

Iš prancūzų kalbos vertė
Povilas Aleksandravičius

aidai · 2010

UDK 1(430)
Ca-176

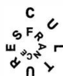
Versta iš: Philippe Capelle, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris: Cerf, 2001

Knygos leidimą parėmė Lietuvos Respublikos kultūros ministerija

Knygos leidimą parėmė Prancūzų kultūros centras Vilniuje (Oskaro Milašiaus programa knygų leidybai remti) ir „Culturesfrance" – Prancūzijos Respublikos užsienio ir Europos reikalų ministerija

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'aide à la publication « Oscar Milosz », a bénéficié du soutien du Centre culturel français de Vilnius et de Culturesfrance – Ministère français des Affaires étrangères et européennes





ISBN 978-9955-656-95-1

Mano tėvui

Turinys

Pratarmė lietuviškam leidimui

1925 m. Franzas Rosenzweigas į savo fundamentalų veikalą, išleistą keleriais metais anksčiau, įtraukė keletą „papildomų pastabų", tarp kurių buvo ir tokia: „Savo laiku išleidau *Atpirkimo žvaigždę* be pratarmės. Bijojau įprastų šabloniškų filosofijos veikalų pratarmių, kuriose buvo tauškiama su vištos, padėjusios kiaušinį, pasitenkinimu, niekinant ir įžeidinėjant skaitytoją, nors šis dar nieko nebuvo padaręs, netgi perskaitęs knygos"[1]. Ne itin įkvepiantys žodžiai! Tačiau mums atrodo, kad „pratarmė" gali būti ir visai kas kita nei savęs paties aukštinimas ar pasitenkinimo išraiška. Antai ji gali siekti dviejų svarbių dalykų. Pirmiausia, padėkoti tiems, kurie ėmėsi knygos leidimo ir ją išvertė, – o tai sunkus uždavinys. Už tai – mūsų padėka Povilui Aleksandravičiui. Antra, pratarmė gali pasitarnauti skaitytojui: šiomis trumpomis eilutėmis mes ir norime tai padaryti.

Nekreipdami dėmesio į įvairaus plauko spaudinius dažniausiai tik apie įsivaizduojamą „Heideggerį", ir dėl šios priežasties paviršutiniškus ir klaidingus, galime konstatuoti, jog pastaruoju metu pasirodę filosofo iš Freiburgo „Raštų" („Gesamtausgabe") tomai patvirtino mūsų paskutiniame praėjusio amžiaus dešimtmetyje plėtotų svarstymų teisingumą.

Pirmiausia, dabar jau aišku, kad Heideggerio santykis su teologija daugiau nebegali – ir negalėjo – būti vertinamas tik kaip paprastas jo filosofijos priedas ar netgi kokia nors ypatinga jos interpretacijos zona. Šio santykio svarbą galima pamatuoti tvirtinimu, ilgą laiką gaubtu paslapties: „Be šios teologinės kilmės, aš niekada nebūčiau atsidūręs mąstymo kelyje. O kilmė – tai visuomet ateitis (*Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf*

1 F. Rosenzweig, *Der Neus Denken.*

den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stebs Zukunft)“[2]. Klausimas buvo ir lieka tas pats: kaip toji ilga krikščioniškos minties tradicija, kurią Heideggeris atmetinėjo, slopino ir kurios nepaisė, galėjo lemti jo mąstymo eigą ir, pagaliau, jo paties būti įvertinta kaip „ateitis“? Mūsų veikalas turėjo iš esmės ir radikaliai išgvildenti šią problemą, kurią paveldėjo ne viena Heideggerio skaitytojų karta. Mes priėjome prie dvigubos išvados: santykis tarp filosofijos ir teologijos *kaip toks* grindžia visą Heideggerio mąstymo kelią; bet šis santykis yra trilypis: tarp filosofijos ir šventraštinės teologijos, tarp filosofijos ir onto-teologijos, tarp būties mąstymo ir dievo laukimo. 66-ojo *Gesamtausgabe* tomo, pavadinto *Besinnung*, pasirodymas – vėlesnis nei pirmasis mūsų veikalo leidimas – su kaupu patvirtino šią mūsų išvadą. 1938 m. Heideggeris rašė: „Ir kas gi paneigs, kad visas mano iki šiol nueitas kelias buvo nebyliai lydimas ginčo su krikščionybe, ginčo, kuris nebuvo ir nėra kokia nors atsitiktinė problema, bet pačios tikriausios kilmės išsaugojimas [...] ir kuris tuo pat metu yra skausmingas atsiribojimas nuo viso šito. Tik tas, kuris buvo įsišaknijęs tikroviškai išgyventame katalikiškame pasaulyje, šį bei tą nutuoks apie tuos poreikius, kurie lyg kokie požeminiai smūgiai iki dabar lėmė mano klausinėjimų kelią“[3]. Šis Heideggerio prisipažinimas, ištartas labai anksti, bet pastebėtas vėlai, jo minties komentatorių įpareigoja ne tik manyti krikščionybę esant kažkuo

2 *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske, 1959, s. 96.

3 „Und wer wollte verkennen, dass diesem ganzen bisherigen Weg verschwiegen die Auseinandersetzung mit dem Christentum mitging – eine Auseinandersetzung, die kein aufgegriffenes ‚Problem‘ war und ist, sodern Wahrung der eigensten Herkunft [...] und schmerzliche Ablösung davon in einem. Nur wer so verwurzelt war in einer wirklichen gelebten katholischen Welt, mag etas von den Notwendigkeiten ahnen, die auf dem bischerigen Weg meines Fragens wie unterirdische Erdstösse wirkten“, *Besinnung*, Gesamtausgabe, t. 66, Frankfurt, Klostermann, 1998, s. 415.

naudingą jo darbams suprasti, bet ir, kur kas radikaliau, ją vertinti kaip egzistencinį Heideggerio mąstymo aruodą, iš kurio kilo jo intelektualinio kelio kryptys.

Antra, teisingas šio „aruodo“ suvokimas reikalavo ištirti įvairių jame veikiančių teologinių mokyklų tarpusavio santykius. Tame pačiame tekste Heideggeris prideda: „Marburgo metais prisidėjo siauresnė protestantiškosios krikščionybės patirtis, bet visa tai jau kaip kažkas, kas turi būti visiškai pranokta, nors tai nereiškia – sunaikinta“[4]. Privalome pripažinti, kad daugelis Heideggerio komentatorių nepakankamai gilinosi nei į daugybę teologinių įtakų, nei į įtampą tarp katalikybės ir protestantizmo, o juk visa tai lėmė heidegeriškojo mąstymo eigą. Antai Prancūzijoje žymieji J. Beaufret tyrimai, nors ir atkreipė dėmesį į Heideggerio filosofijos ryšį su kai kuriais teologijos istorijos momentais bei nurodė šio ryšio fundamentalumą, vis dėlto paliko nuošalėje konfesinę problemą, esminę pačiai krikščioniškosios teologijos sąvokai. Kiek vėliau į globalumą pretenduojanti idėja apie „prancūziškosios fenomenologijos teologinį posūkį“* perėmė Heideggerio pranešimo *Phänomenologie und Theologie* teorinį dispozityvą, visiškai nesirūpindama įvertinti šiam pranešimui įtaką dariusių grynai teologinių ir konfesinių požiūrių, – nesvarbu, ar jie ten būtų ginčijami, ar jiems pritariama. Kad tiksliai parodytume tikrąją Heideggerio santykio su daugialypiu krikščionybės pasauliu prigimtį, mes atlikome trigubą tyrimą: (a) išanalizavome tą katalikiškąjį „habitus“, kuriame Heideggeris buvo intelektualiai suformuotas; (b) atskleidėme įvairius teologinius požiūrius, dėl kurių įtakos ir tarp kurių Heideggerio mąstymas skynėsi kelią, – čia dominuoja protestantiškos gaidos; (c) įsigilinome į tai, dėl ko

4 „Die Marburger Zeit brachte dazu noch die nähere Erfahrung eines protestantischen Christentums – alles aber schon als Jenes, was von grund aus überwunden, nicht aber zerstört werden muss“, *ibid.*

* Žvaigždute žymimas vertėjo pastabas žr. p. 275–276.

Heideggeris, niekada nepaneigdamas savo ryšio su teologija ir teologais, ryžtingai atsimetė nuo krikščionybės – ir nuo katalikybės, ir nuo protestantizmo.

Tik suvokus šias pastabas, aiškiai atsiskleidžia svarbiausi teoriniai Heideggerio sprendimai dėl „krikščioniškosios filosofijos" ir „prigimtinės teologijos" statuso, dėl santykio tarp mistikos, dogmatikos ir krikščioniškosios teologijos „positum", dėl savo Dasein analitikos naujatestamentinių, augustiniškųjų, liuteriškųjų, paskališkųjų ir kierkegoriškųjų gaidų, jas siejant su vėliau sekusiais Nietzche's ir Hölderlino skaitymais.

Nepaisant to, mes atmetėme galimybę Heideggerio darbus interpretuoti teologiškai. 2001 m. Jungtinėse Amerikos Valstijose vykusios konferencijos metu Jacques'as Derrida mūsų paklausė, ar yra įmanoma lyg nuolatos judėti – pirmyn ir atgal – tarp Heideggerio mąstymo ir krikščioniškosios teologijos. Į šį klausimą tuomet atsakėme negatyviai, – šios nuostatos laikomės iki šiol. Nes visi bandymai vertinti Heideggerio mąstymą kaip sekuliarizuotą teologiją ar kaip teologiškai užkoduotą metafiziką atsimuša į tris motyvus, kurių negalima pamiršti: (a) Heideggeriui žinoma teologija yra sudaryta iš tokių stiprių tarpkonfesinių teorinių prieštarų, kad vienalytė ir globali teologija čia tampa neįmanoma; (b) Heideggeris nepaisė, o gal net ir nepažino, daugelio pagrindinių krikščionybės struktūrinių schemų, kaip antai – Įsikūnijmo; (c) jis ypač ryžtingai mąstė *anapus* teologijos, nuo 1924 m. stengdamasis nuo jos atsiriboti, o nuo 1936-ųjų siekdamas nustatyti jos kilmę. Ir vis dėlto, vengdami teologinės Heideggerio mąstymo interpretacijos, daugiaprasmėje įtampoje mes galime įžvelgti jo ir teologijos jungtį.

Ši įžvalga nėra menkas laimėjimas, turint omenyje heidegeriškosios kūrybos kompleksiškumą, kuris primena tą pačią Juodąją Girią, apimančią tokią augalijos rūšių ir gyvūnų įvairovę, bet išsaugančią savo ekosistemą. Skaitytojas dažnai pasimeta, išvydęs tokią

gausybę temų ir prasminių grupių, randamų monumentaliuose Heideggerio darbuose: fakticiškumas, ontoteologija, poezija, technika, ethos, *Ereignis*, atsitraukimas. Pasimetimą dar labiau užaštrina kai kurios dirbtinai palaikomos fikcijos ar hermeneutinės obsesijos, kaip antai Heideggerio „naciškasis" etapas, įsivaizduojamas jo „antihumanizmas" ar „ateizmas", arba jam primetamas „iracionalizmas". Bet jeigu Heideggerio darbai sudaro „ekosistemą", apimančią ir patį žymųjį „posūkį" (*Kehre*), ji tegali būti išreikšta ne kokios nors pirminės temos ar sąvokos – lyg kokio tuščio spekuliatyvinio *deus ex machina* – pagrindu, o veikiau per trilypę, savitą ir nepaneigiamą įtampą, kurią mes šioje knygoje ir atskleidėme. Tiesa, jeigu mūsų paprašytų išskirti ką nors, kas grindžia ir įkvepia jau nuo pirmųjų darbų (1915–1920) visą šią likusios kūrybos įtampą su jai būdingais konceptiniais poliais (jų kompleksiškumą mes nagrinėsime šioje knygoje), nedvejodami nurodytume į įtampą tarp dviejų sąvokų: „fakticiškumo" (*Faktizität*) ir „koreliatyvumo" (*Korrelativität*). Centrinis pirmosios iš šių sąvokų vaidmuo Heideggerio mąstyme buvo pradėtas suvokti tik po 1990 m. Mes pamažu jį ištyrėme, nagrinėdami 1920–1928 m. etapą. Ši sąvoka leidžia suprasti saitą, vienijantį pirmapradės, o ne vien pirmykštės, krikščioniškosios patirties apmąstymus (šv. Paulius, šv. Jonas, šv. Augustinas, Liuteris) su fenomenologinėje Aristotelio tekstų interpretacijoje atsiskleidžiančiu fakticiškuoju gyvenimu. Suvoktas kaip „struktūra", „svoris", „gyvenimo našta", nurodantis ontologinių struktūrų ne-pirmapradiškumą ir savitumą, fakticiškumas radikaliausiu būdu atskleidžia „jau-čia" baigtinybės sąlygą anapus bet kokio mąstančiojo ar transcendentaliojo subjektyvumo. Tačiau fakticiškumo atliktas epistemologinis atitrūkimas nuo visų ne-istorialinio pobūdžio metafizinių instancijų, ar jos būtų religinės (Dievas, Dievo karalystė, *Actus Purus*...), ar filosofinės (*Causa sui*, Priežastingumas, galios Valia...), neišlaisvina mąstymo nuo „koreliatyvumo". Anksti susidomėjęs istorizuojančia

hėgeliškosios Dvasios samprata, Heideggeris siekė filosofiškai apmąstyti „vitališką koreliatyvumo santykį“ tarp Dievo ir pasaulio. Iš to kilo priekaištas scholastikai (tai, kurią Heideggeris pažino), kad šioji buvo nepajėgi įžvelgti *taip pat* ir „individe“ įrašytos vertės. Reikia gerai suprasti, kad teorinis dispozityvas, kurį Heideggeris formavo nuo 1936–1938 m. (*Beiträge zur Philosophie*), jokiu būdu nenurodinėja į kokį nors „dievo“ uždarymą „būtyje“ ar jo priklausomybę nuo „būties“, bet yra derinamas su faktiškąja būtinybe sutikti dievą žmogiškosios baigtinybės srityje, kuri yra ne kas kita kaip *Seyn* baigtinybė. Kitais žodžiais: „Gott“ rišasi su „Seyn“ tiek, kiek jį lemia jo susitikimo su „Dasein“.

Kad šis dispozityvas turi sunkių aporijų – apie tai daug kalbėjome čia ir kituose tekstuose. Jas matome dievo laukimo ir jo santykio su žmogiškuoju troškimu problemoje, kaip ir etiniame pasipriešinime Būties ir *Ereignis* akivaizdoje. Tiesmukai, bet be vargo sutiksime, kad Heideggeris *nepastebėjo* ir *nesuprato* (*mé-compris*) ne vienos fundamentalios teologinės sąvokos ir schemos, teologiją nustūmęs anapus pirmapradžio mąstymo. Nepaisant to, jo gyvenimo ir mąstymo eiga, iš tiesų neatskiriama nuo ryšio tarp filosofijos ir teologijos teorizavimo ir praktikavimo, ir nepaisant daugybės ją lydinčių sunkumų, ne tik atvėrė naujus klausimus dėl metafizikos statuso, bet ir paskatino teologiją tiksliau ieškoti savo ypatingos misijos apibrėžties. Apie Heideggerį galėtume pasakyti tą patį, ką apie Hegelį yra prasitaręs Karlas Barthas: „Didis klausimas, didis nusivylimas ir, nepaisant to, veikiausiai didi prošvaistė“[5].

Philippe Capelle-Dumont

5 K. Barth, *Die protestantische Theologie, im 19 Jahrhundert*, t. 1, Hambourg, Siebenstern, 1975, s. 350.

Įvadas

Heideggerio santykis su teologija ir tikėjimu – tai apsčiai komentuotas klausimas. Pradedant 1930 metais, jis buvo gvildenamas daugybe aspektų, ieškant pagrindinės problemos ašies. Dažniausiai svarstomos dvilypės temos – „Mąstymas ir Tikėjimas", „Būtis ir Dievas", „Metafizika ir teologija", „Onto-teologija ir krikščioniškoji teologija" – kristalizavosi į keletą klausimo analizės būdų, iš kurių išsiskiria keturi: išvados apie krikščioniškosios teologijos sekuliarizaciją Heideggerio mąstyme grindimas, papildomas fundamentalių *Dasein* analitikos sąvokų teologinimu[6]; teminių bei konceptinių ribų tarp filosofijos ir teologijos nustatymas Heideggerio raštuose[7]; onto-teologinės dekonstrukcijos įvertinimas[8]; heidegeriškosios

6 K. Löwith, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit,* Frankfurt am Main: Klostermann, 1953; žr. J. Greischo analizę, „L'Appel de l'être et la Parole de Dieu", in: *Etudes,* décembre 1984, nr. (361/6), p. 675–688.

7 Žr. būtent H. Franz, „Das Denken Heideggers und die Theologie", in: O. Pöggeler, *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes,* Kiepenheuer & Witsch, 1969, s. 179–216; H. Birault, „La foi et la pensée d'après Heidegger", in: *Recherches et debats,* 1955, nr. 10; J. Beaufret, „Sur la philosophie chrétienne", in: *Dialogue avec Heidegger,* t. IV, Paris: Ed. De Minuit, 1985, p. 51–59, 108–132; Y. de Andia, „Réflexions sur les rapports de la philosophie et de la théologie à partir de deux textes de Martin Heidegger", in: *Mélanges de science religieuse,* t. 32, 1975, p. 133–152 ir t. 33, 1976, p. 89–122.

8 H. Ott, *Denken und Sein. Der Denkweg Heideggers und der Denkweg der Theologie,* Zurich, 1959; J. M. Robinson, J. B. Cobb, „New Frontiers in Theology", in: *The Later Heidegger and Theology,* t. 1, New York: Harper & Row, 1963; B. Welte, „La métaphysique de saint Thomas d'Aquin et la pensée de l'histoire de l'être chez Heidegger", in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 1966, nr. 50; J. B. Lotz, *Martin Heidegger und Thomas von Aquinas, Mensch-Zeit-Sein,* Pfullingen: Neske, 1975; J.-L. Marion, „Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie", in: *Revue thomiste,* 1995, nr. 95, p. 31–66.

Dievo problemos tematikos gretinimas su krikščioniškąja bei žydų tradicijomis[9]. Bet dažniausiai šie svarstymai palikdavo neišspręstas fundamentalias su Heideggerio filosofijos visuma kaip tokia susijusias problemas: antai 1927 m. Heideggeris tvirtino, kad teologija turi „mokslo" statusą, jau 1928 metais jis pats tuo abejojo, o 1964-aisiais aiškiai tokį teologijos statusą neigė; problemą kelia nuolatinė „filosofijos" termino reikšmės kaita Heideggerio tekstuose; liko neišgvildenta onto-teologinės metafizikos sandaros „pradžios" (*Beginn*) ir mąstymo „kilmės" (*Anfang*) sąsajų problema; pagaliau posūkio (*Kehre*) motyvai taip pat nebuvo pakankamai išsiaiškinti.

Per pastaruosius du dešimtmečius pasirodę iki tol neprieinami Heideggerio tekstai, kaip ir vertingi jo socialines bei intelektualines ištakas nagrinėjantys darbai[10] bei jo mąstymo periodizaciją nustatantys tyrimai[11], leidžia brandžiau suvokti problemos visumą, išvengiant ir nepagrįstų ginčų, ir nereikalingų pasikartojimų.

9 Paminėkime tik H. Birault, „De l'être, du divin et des dieux chez Heidegger", in: *L'Existence de Dieu*, Castermann, 1961, p. 49–76; B. Welte, „La question de Dieu dans la pensée de Heidegger", in: *Etudes philosophiques*, 1964, nr. 19; J. B. Lotz, „Martin Heidegger und die Frage nach Gott", in: *Stimmen der Zeit*, 1986, nr. 11, p. 744–754; Ch. Yannaras, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits aréopagitiques et Martin Heidegger*, Paris: Cerf, 1971; É. Gilson, „L'Être et Dieu", in: *Revue thomiste*, 1972, nr. 72, p. 398–416; R. Kearny, J. O'Leary, *Heidegger et la question de Dieu*, Paris: Grasset, 1980; J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris: Fayard, 1982.

10 R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978; H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt – New York: 1988; J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, Paris: PUF, 1994.

11 D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers, 1910–1976*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990; Th. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, 1993.

Mūsų apybraižos pobūdį nulėmė du tarpusavyje susiję tvirtinimai: 1. *Martino Heideggerio mąstymas vystėsi nuolatinėje įtampoje tarp filosofijos ir teologijos*; 2. *santykiai tarp filosofijos ir teologijos Heideggerio mąstyme yra išsidėstę trilype tematika*. Šis bendras problemos apibūdinimas reikalauja visų pirma atmesti tokį ryšio tarp filosofijos ir teologijos Heideggerio mąstyme supratimą, pagal kurį jis būtų vertinamas tik kaip vienas iš daugelio filosofo „teiginių". Šiuo požiūriu, turime pabrėžti, kad kadaise atlikti mūsų keliamo klausimo tyrimai, remiantis išimtinai tik trimis žymiais Heideggerio tekstais – pranešimu *Fenomenologija ir teologija* (1927), pirmuoju 1935 metų paskaitų ciklo *Įvadas į metafiziką* skyriumi bei pranešimu *Ne-objektyvuojančios minties ir kalbos problema šiandienos teologijoje* (1964) – yra nepakankami. Šie tekstai neatskleidžia viso mūsų nagrinėjamo santykio tarp filosofijos ir teologijos turinio, jie netgi neleidžia tiksliai nustatyti jo vietos Heideggerio mąstyme. Minėti du tvirtinimai taip pat neleidžia vertinti „filosofijos / teologijos" ryšio tik kaip vienos iš tų „temų", kurios leistų sistemiškai suvokti šio mąstymo visumą; toks vertinimas, nors ir pademonstruotų keletą svarbių Heideggerio mąstymo schemų, vis dėlto nebūtų pajėgus užčiuopti paties jo judesio.

Mes atliksime ir sinchroninę, ir diachroninę Heideggerio filosofijos analizę. Pirmiausia ji atskleidžia pačių terminų daugiaprasmiškumą. Antai „teologijos" sąvoka čia priklauso trims skirtingoms sferoms: Naujojo Testamento teologijai, Vakarų metafizikos pobūdį nulėmusiai teologijai ir naują dieviškumo ir Dievo paiešką išreiškiančiai teologijai. „Filosofijos" sąvoką taip pat reikia suvokti trejopai: kaip būties klausimo gvildenimą, kaip užbaigtą Vakarų metafizikos procesą, kaip paprasčiausią mąstymo patirties disciplininį kodą.

Ši reikšmių įvairovė, aptinkama Heideggerio tekstuose – išimtį darant tik jo jaunystės raštams (1909–1912), itin paveiktiems religinės atmosferos, – nurodo į trilypę filosofijos ir teologijos santykio tematiką.

Pirmoji tematika, paskelbta *Būtyje ir laike*, susisteminta pranešime *Fenomenologija ir teologija*, komentuota 1928 m. rugpjūčio 8 d. laiške Elisabethai Blochmann ir iš naujo persvarstyta paskaitose *Įvadas į metafiziką*, yra santykio tarp „Filosofijos ir biblinės teologijos“ tematika: ontologinis mokslas, sprendžiantis vienintelį būties klausimą bet kokios „pasaulėžiūros“ nuošalėje, čia polemizuoja su krikščioniškąja teologija – ontiniu mokslu, kylančiu iš tikėjimo į nukryžiuotąjį Dievą.

Antroji tematika atskleidžia pirminę ir istorinę sąsają tarp teologijos ir filosofijos: „Filosofija ir onto-teologija“. Pradedant 1929 m., kai buvo paskelbtas pranešimas *Kas yra metafizika?*, Heideggeris pradėjo pirmuosiuose savo darbuose apie Kantą (1925 m.) nurodytą ir *Būtyje ir laike* tematizuotą tyrimą, kurio tikslas – atskleisti pamatinę metafizikos sandarą. Savo paskaitose, pranešimuose bei kituose tekstuose Heideggeris tiria, kaip jo atrastasis onto-teologijos principas filosofijos istorijos eigoje veikia įvairių autorių bei mokyklų mintį: nuo 1929 iki 1962 m. jis tyrinėja Kantą; IV dešimtmetyje, o po to 1942 ir 1958 m. – Hegelį; 1931-aisiais – Aristotelį; apie Nietzsche'ę jis rašo 1939, 1940, 1941, 1943 ir 1953 metais; apie Parmenidą – 1942–1943 ir 1952 m.; Herakleitas yra jo tyrimo objektas 1943 ir 1951 m.; Anaksimandras – 1946-aisiais. Galinga visų šių tyrimų sintezė yra atliekama žymiame 1957 m. parašytame tekste *Onto-teo-loginė metafizikos sandara*.

Pagaliau, pradedant 1934–1935 m., Heideggerio darbai krypsta į naują problematiką, kuri lemia trečią filosofijos ir teologijos santykio tipą – „Būties mąstymas ir dievo laukimas“. Galimas dieviškojo dievo atėjimas turi būti apmąstomas tik Būties atvirybėje, anapus bet kokių krikščioniškų ar antikrikščioniškų nuostatų. Iš esmės apie tai kalba šie tekstai: 1936–1938 metais parašytas *Indėlis į filosofiją*, 1946-aisiais – *Apie humanizmą*, 1951 m. pasirodę *Ciuricho seminaras* bei *Hölderlino poezijos komentarai*, 1957-aisiais – *Tapatumas ir Skirtumas* ir 1964 m. Freiburge skaitytas pranešimas *Keletas*

nuorodų dėl teologinio kolokviumo „Ne-objektyvuojančių mąstymo ir kalbos problema šiandienos teologijoje“ pagrindinių nuostatų.

Mūsų darbo tikslas yra pirmoje dalyje pristatyti tris mūsų pagrindinio klausimo tematikas („Trilypė tematika“, §1–9), antroje – pagilinti jų plėtojimosi bei motyvų supratimą („Mąstymo patirtis ir teologinė kilmė“, §10–21), pagaliau – gautoje perspektyvoje iškelti filosofijos ir teologijos ryšio prigimties klausimą („Epilogas“, §22–23). Knygos pabaigoje pateikiame išsamų Heideggerio tekstų, paskaitų bei seminarų sąrašą, sudarytą pagal jų sukūrimo chronologinę tvarką ir, mūsų nuomone, naudingą ir profesionaliems tyrinėtojams, ir studentams.

Negalime užbaigti šios įžangos, neprisimindami Henri Birault, kuris savo paskaitomis ir seminarais, straipsniais ir pokalbiais mus įvedė į Heideggerio minties tyrimą ir kuris davė mūsų sumanymui pirmąsias gaires. Taip pat dėkojame Jeanui Greischui ir Geneviève Hébert, peržiūrėjusiems mūsų rankraštį ir davusiems daugybę pasiūlymų.

Jį lankantiems jo talento gerbėjams Charas* sakydavo: „Jūs esate įbridę į poeziją iki kulkšnių. Poetas yra visiškai joje paskendęs“. Kaip ir Heideggeris filosofijoje.

Jean Beaufret*, *Dialogas su Heideggeriu*

Pirma dalis

Trilypė tematika

Pirmas skyrius
Filosofija ir biblinė teologija

> Šio santykio keliamą problemą mes nuo pat pradžių sprendžiame *kitaip*, t. y. mes ją spendžiame kaip *santykio tarp dviejų mokslų* problemą.
>
> *Fenomenologija ir teologija**

§1. Teologija ir fenomenologija

1. Teologija kaip pozityvusis tikėjimo „mokslas“

Heideggeris rašo: „Teologija yra pozityvusis mokslas ir, kaip tokia, ji visiškai skiriasi nuo filosofijos. Į klausimą: ‚Kokį santykį teologija, būdama absoliučiai skirtinga nuo filosofijos, gali su pastarąja turėti?‘, mes atsakome, kad teologija, kaip pozityvusis mokslas, savo pagrindais yra artimesnė chemijai ar matematikai nei filosofijai. Būtent taip, norėdami pažymėti jo kraštines ribas, mes formuluojame teologijos ir filosofijos santykį.“[12]

Taip Heideggeris atmeta „vulgarią“ (*vulgäre*[13]) idėją, pasak kurios filosofija ir teologija tėra du skirtingi to paties žmogiško pasaulio suvokimo būdai: vienas esą kyla iš tikėjimo ir apreiškimo, o kitas remiasi protu ir žinojimu. Iš tiesų, skirtumas tarp filosofijos ir teologijos nėra modalus ar formalus, – jis yra radikalus.

a. Ontinis mokslas ir ontologinis mokslas

Šis radikalumas kyla iš to, kad filosofija ir teologija priklauso visiškai skirtingiems „mokslų“ tipams. Norėdami šį skirtumą suprasti,

12 *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1978, s. 49.
13 Šis apibūdinimas nereiškia kokio nors niekinamo vertinimo. Trečiame dešimtmetyje Heideggeris jį yra vartojęs ne vieną kartą, žr., pvz., *Būtis ir laikas*, §82.

turime prisiminti mūsų nagrinėjamo pranešimo, tik vėliau pavadinto „Fenomenologija ir teologija“, pirminį pavadinimą: „Teologijos pozityvumas ir jos santykis su fenomenologija“[14]. Šis pavadinimas atspindi tuo metu plačiai vykusią diskusiją apie fenomenologijos esmę, diskusiją, kurioje Heideggeris aktyviai dalyvavo. Tais pačiais metais išleisto *Sein und Zeit** 7-ame paragrafe jis apibrėžia fenomenologiją kaip discipliną to, „kas pasirodo taip, kaip yra rodomasi iš savęs paties“, to, „kaip verčia matyti tik pats besirodantysis“[15]. Šis kertinis fenomenologijos apibūdinimas ją radikaliai atskiria nuo „teologijos“, kaip ir nuo visų kitų „-logijų“, kurios yra kuriamos pasirinkus tam tikrą objektą, pagal šiojo turinį. Fenomenologijoje domimasi „rodymosi *kaip*“[16], pačiu metodu, pagal kurį „yra matoma“ arba „matymas yra įgalinamas“[17]. Todėl filosofija ir teologija negali būti supriešintos kaip du to paties lygmens tarpusavy besivaržantys „pasaulėvaizdžiai“. Juk, tokiu atveju, santykis tarp šių disciplinų būtų vien „įsitikinimo bei [atitinkamos] pasaulio sampratos skelbimo stiprumu“[18] paremta kova, o kadangi tokia kova „moksliškai neargumentuoja“, ji net neleistų padaryti jokio tikro sprendimo.

Todėl santykis tarp filosofijos ir teologijos turi būti suprastas, pasak Heideggerio, kaip santykis tarp dviejų „mokslų tipų“. Iš pradžių, žinoma, reikia suvokti pačią mokslo sąvoką. Heideggeris pateikia tokį „formalų“ pastarojo apibrėžimą: „Mokslas yra tam tikros savyje nuolat užsiveriančios būtybių sferos, t. y. būties, grindžiantysis atskleidimas, kurio tikslas yra jis pats, jo paties išpildymas“[19]. Šis atskleidimas vyksta pagal įvairioms objektų sritims būdingus ypatumus.

14 Pagal paties Heideggerio vokiškame pranešimo leidinyje, pasirodžiusiame 1967 m., pateiktą nuorodą, žr. *Wegmarken*, s. 45.
15 *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1976, s. 34.
16 *Ibid.*, s. 35.
17 *Ibid.*
18 *Wegmarken*, s. 47.
19 *Ibid.*

Iš šios bendros ir formalios mokslo idėjos išplaukia du mokslų tipai. Pirmajam priklauso ontiniai pozityvieji mokslai, kurių objektas – visada jau iš anksto duota kokia nors būtybių sfera, tam tikras *Positum*, ir kurių veikla remiasi tam tikru šios sferos matymo pobūdžiu. Kad mokslas būtų laikomas pozityviuoju, jam reikia, pasak Heideggerio, atitikti tris sąlygas: 1. „Iš anksto atskleista būtybių sfera turi visų pirma egzistuoti tokiu būdu ir tokia prasme, kad ji galėtų būti paversta teoriniu objektu ir teoriškai užklausiama"; 2. Dar prieš teorinį suvokimą, t. y. prieš jį įmokslinant, šis *Positum* turėtų būti „atsivėręs būtybių sferai kaip esiniui ir su juo bendradarbiautų"; 3. „Ši iki-mokslinė elgsena tam tikros būtybių sferos (gamtos, istorijos, ekonomikos, erdvės, skaičių) atžvilgiu turi būti jau iš anksto nušviesta ir vedama būties suvokimo"[20]. Cituojami teiginiai tiksliai atspindi *Būties ir laiko* 3-io paragrafo tvirtinimus apie įvairius mokslus, kurių kiekvienas yra priskiriamas kokiam nors atskirai *apibrėžtam* „būtybių visumos" sektoriui: „istorijai, gamtai, erdvei, gyvybei, *Dasein*, kalbai ir t. t." Šis apibrėžtumas kyla iš dar iki-mokslinės vienokio ar kitokio „būties sektoriaus" patirties bei iš jo iki-mokslinio supratimo ir kiekvienu atveju būtent jis leidžia pasirodyti kokiam nors specifiniam „pozityvumui"[21].

Kitaip nei ontiniai mokslai, būties mokslas, kuris yra pati filosofija kaip tokia, nesiima jokio „pozityvumo" analizės. Tokiu būdu yra nubrėžiama pati svarbiausia skiriamoji linija tarp dviejų mokslų tipų: *ontologinis mokslas kyla ne iš kokį nors vieną „būtybių visumos" aspektą tiriančio žvilgsnio*, bet iš *„žvilgsnio krypties pasikeitimo nuo būtybės link būties"*[22]. Taip Heideggeris nustato tam tikra prasme „pirmapradį" kriterijų, kuriuo remiantis turi būti įvertintas kiekvieno mokslo pobūdis.

20 *Ibid.*, p. 50.
21 *Sein und Zeit*, s. 9.
22 *Wegmarken*, s. 48.

Tuomet ir kyla klausimas, *ar* ir *kokiu būdu* teologija atitinka minėtus *pozityvumo* ir apskritai *moksliškumo* kriterijus. Heideggeris, žinoma, pripažįsta turįs omenyje „teologiją krikščioniškosios teologijos prasme“, tačiau jis nedelsdamas prideda: „Tai nereiškia, kad yra tik pastaroji“[23]. Šią nuorodą, kuri, atrodytų, nereikalauja ypatingo dėmesio, Heideggeris išplėtoja 1928 m. rugpjūčio 8 d. laiške Elizabethai Blochmann. Šis laiškas, beje, turėtų būti vertintinas kaip mūsų nagrinėjamo pranešimo prielaidų aptarimas. Jame Heideggeris aiškina, kad, laikant filosofo pašnekovu vien tik krikščionių teologą, galima lengvai patekti į apologetikos spąstus[24]. Norint to išvengti, diskusijos ratas turi būti išplėstas ir apimti religiją kaip tokią: „Reikėjo išsamiai išdėstyti filosofijos sąvoką ir, kaip jūs labai taikliai pastebite, ją priešinti ne vien teologijos, bet ir visos religijos, ir ne vien krikščioniškosios, atžvilgiu. Religija yra pamatinė žmogiškosios egzistencijos galimybė, net jei ji visa kuo skiriasi nuo filosofijos“[25]. Čia pasakyti du dalykai. Pirmiausia, yra patikslintas filosofijos ir teologijos santykio statusas: Heideggeris regi šį santykį tik kur kas fundamentalesnėje filosofijos ir religijos priešpriešoje. Toliau – yra nurodytas religijos statusas *Dasein* (čia-būties) sąvokos atžvilgiu: religija yra „pamatinė *Dasein* galimybė“.

Ką Heideggeris turi galvoje, kalbėdamas apie „pamatinę galimybę“? Atsakymą rasime *Būties ir laiko* 53-iame paragrafe. Pati būdingiausia *Dasein* galimybė yra apibūdinama keturiais bruožais: 1. ji yra *„be ryšio su kuo nors kitu“*[26], t. y. apibrėžta vien tik per paties *Dasein* galią-būti, sudarančią jo esminę struktūrą; 2. ji yra *„nepranokstama“*, kraštutinė egzistencijos galimybė, einanti iki pat

23 *Ibid.*, s. 49.

24 M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel. 1918–1969*, Marbach am Neckar, 1989, s. 25.

25 *Ibid.*

26 *Sein und Zeit*, §53, s. 263.

„savęs pačios atsisakymo"; 3. ji yra *„tikra"*[27] tuo tikrumu, kuris padaro galimą pačią galimybę kaip tokią, o ne tuo, kuris yra būdingas esiniui; 4. ji taip pat yra *„neapibrėžta"*, t. y. atvira „nuolatinei *grėsmei*", kuri kyla iš jos pačios galios-būti. Jeigu religija yra traktuojama kaip *„Dasein* galimybė", ji negali būti antinomiška filosofijos atžvilgiu. Tačiau klausimą apie teologijos specifiškumą turime užduoti dar tiksliau.

b. Teologijos „Positum"

Būtent dėl to, kad teologija turi ontinio mokslo statusą, ji skiriasi nuo filosofijos absoliučiai, o ne tik tam tikru atžvilgiu: filosofija priešinasi teologijai kaip ontologinis mąstymas priešinasi bet kuriam ontiniam mokslui. Teologija kaip ontinis mokslas turi prieš akis jai savą esinį, jos *Positum*, – ji kuriasi tik šiojo pagrindu. Tiesa, teologijos pozityvumas nėra „krikščionybė" kaip pasaulinės istorijos įvykis, nes juk pati teologija šiam įvykiui priklauso: šia prasme nei teologijos apibrėžimo, nei jos turinio negali kurti religijų istorikas. Teologijos *Positum* taip pat nėra „visuotinėje istorijoje besireiškianti krikščioniškoji savimonė"[28], nes teologija pirmiausia priklauso tai sferai, kurios dėka „toks reiškinys kaip krikščionybė apskritai gali egzistuoti"[29]. Kitaip tariant, teologijos moksliškumas nekyla paprasčiausiai iš istorinio-kultūrinio krikščionybės fakto. Jo pagrindo reikia ieškoti kitur. Čia Heideggeris pateikia tokį preliminarų apibrėžimą: „Teologija yra konceptualus mokslas, tiriantis tai, kas vienintelis padaro iš krikščionybės pirmapradiškai istorišką įvykį, t. y. mokslas to, ką mes vadiname krikščioniškumu"[30]. Toks yra *Positum*, suteikiantis teologijai pirmąją jos „formą" – ne krikščionybė (*Christentum*), bet krikščioniškumas (*Christlichkeit*).

27 *Ibid.*, s. 264.
28 *Wegmarken*, s. 52.
29 *Ibid.*
30 *Ibid.*

Ši sąvoka, *Christlichkeit*, nėra sukurta Heideggerio. Randama jau Kierkegaard'o raštuose, ji sudaro centrinį šveicarų biblisto ir teologo Franzo Overbecko veikalo *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* objektą. Būtent šį veikalą Heideggeris mini 1970 m., pristatinėdamas 1927-ųjų pranešimo publikaciją[31]. Įkvėptas savo liuteroniškojo tikėjimo ir šv. Pauliaus laiškų[32], Overbeckas įžvelgė krikščioniškoje istorijoje dvejopą antinomiją. Pirmoji priešino evangelinius bei pastoracinius apaštalų laikų raštus ir teologinius patristinio laikotarpio, ypač Klemenso Aleksandriečio ir Origeno, veikalus. Apaštaliniai raštai, tvirtino Overbeckas, yra įkvėpti tik pirmųjų krikščionių bendruomenių kristiškojo (*christique*) nusistatymo, o Tėvų veikalai jau yra apsikrėtę svetimu šiam nusistatymui graikišku ir lotynišku konceptualumu. Tuo remdamasis, Overbeckas išvedė antrąją antinomiją, priešinančią pirmosios krikščionybės eschatologiškumą ir įvairias „istorinės krikščionybės" apraiškas, kurios tėra tik laipsniškų ir blyškių krikščioniško tikėjimo kultūrinių prisitaikymų pėdsakai. *Christlichkeit* sąvoka įvedama tam, kad būtų galima atskirti pirmąjį, tobulai autentišką evangelinio skelbimo įkvėpį nuo lėto tikėjimo iškraipymo proceso[33].

Taigi prasminė sfera, kurią perima Heideggeris, yra tokia: *krikščioniškasis tikėjimas tegali būti nuostata, visiškai nepaliesta jokio*

31 *Ibid.*, s. 46.

32 Žr. F. Overbeck, *Über die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal. 2, 11 ff) bei den Kirchenvätern*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968 (1-as leid. Bâle, 1877).

33 F. Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Leipzig: E. W. Fritzsch, 1873, ypač p. 6–7. Žr. to paties autoriaus ir ta pačia tema *Studien sur Geschichte der alten Kirche, Schloss-Chemnitz*, E. Schmeintzner, 1875; *Über die Anfänge der Kirchengeschichts-schreibung*, Basel, 1892, pakart. leid. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965; *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (in Basel, Benno Schwabe & Co, 1919), 1963.

graikų-romėnų konceptualumo. Tačiau kodėl? Nes „tikėjimas yra *Dasein* egzistencijos būdas“[34]. Tai reiškia, kad *tikėjimas* kyla ne iš egzistencialinės analitikos, bet iš sferos, kuri *Dasein* galimybės horizonte apsireiškia per tai, kuo yra tikima. Tai ir yra svarbiausia. Dar *Būtyje ir laike* Heideggeris priminė įspėjamą Liuterio pavyzdį, vėl aktualų mūsų dienomis, kai teologija išgyvena savo „pagrindų krizę“[35]. Lygiai kaip matematikai, fizikai, biologijai ir istoriniams mokslams, teologijai nuo šiol yra privalu iš naujo įvertinti savo pagrindines sąvokas. Šiandien ji „ieško tokio žmogaus buvimo santykyje su Dievu paaiškinimo, kuris būtų giliau įsišaknijęs pačiame tikėjime, be išlygų sektų vien juo ir jame užsivertų. Iš lėto ji vėl pradeda suprasti Liuterio įžvalgą apie tai, kad jos turima dogmų sistema remiasi ‚pagrindu‘, kuris kilo visai ne iš tikėjimui būdingų svarstymų, kad ant šio ‚pagrindo‘ statoma konceptinė sistema yra ne tik nepakankama teologinei problematikai reikšti, bet ją užgožia ir ją iškreipia“[36]. Iki šiol teologija save suvokė ir plėtojosi visiškai ne kaip tikėjimo mokslas, bet tik vardan tikėjimo, kaip žmogaus ir Dievo mokslas. Todėl ji buvo plėtojama jos pačios esmės nuošalėje ir buvo plačiai uzurpuota: „Remdamasi antikiniu (žmogaus kaip *animal rationale*) apibrėžimu, krikščioniškoji-teologiškoji antropologija iš tiesų rūpinasi tik ta būtybe, kurią mes vadiname Žmogumi“[37].

Tokiu būdu Heideggeris ryžtingai nusigręžia nuo visų mąstymo tradicijų, kurios suvokia žmogų kaip tam tikrą „esmę“: pirmiausia nuo Aristotelio ir Viduramžių mąstytojų *„animal*

34 *Wegmarken*, s. 52.

35 „Tikrasis mokslinis *judesys* įvyksta tuomet, kai mokslai pakankamai radikaliai peržiūri jų pagrindines sąvokas [...]. Iki kokio lygmens mokslas yra *pajėgus* priimti savo pagrindinių sąvokų krizę – štai kas nustato mokslo pasiektą lygį“, *Sein und Zeit*, §3, s. 9.

36 *Ibid.*, s. 10.

37 *Ibid.*, §10, s. 48–49.

rationale"; taip pat – nuo teologinės žmogaus kaip „Dievo paveikslo" sampratos[38]. Šios esmės, įvesdamos į mąstymo lauką tokius konceptinius polius kaip „kūnas-siela", „nuodėmė-malonė", „prigimtis-antgamtė", neatspindi žmogaus vienybės fenomeno. Žinoma, *Dasein* analitika nesiūlo nuo šiol visiškai nekelti žmogaus priklausomybės nuo prigimties klausimo, bet pastarasis turi būti sprendžiamas „fakticiškumo", kaip pirmapradžio žmogaus elemento, lygmeniu: „*Dasein* fakto faktualumą, kuriuo kiekvieną kartą būva bet kuris *Dasein*, mes vadiname jo fakticiškumu"[39]. Taigi *Dasein* sąvoka nesiekia kelti naujos filosofinės antropologijos. Šios disciplinos vaidmuo filosofijos istorijoje visada buvo „neaiškus ir svyruojantis", o šiandien ji yra paversta „kažkokiu sąvartynu, kuriame yra paliekamos visos esminės filosofinės problemos"[40]. *Dasein* sąvoka veikiau nurodo tokį santykį su savimi, kuris drauge jau yra santykis su būtimi: „Tai, kas jį [*Dasein*] ontiškai išskiria [iš kitų būtybių], yra tai, kad savo būtyje jis yra nukreiptas į savo būtį"[41]. Šis santykis yra atviras, *atvirybė būčiai*, ir jis nulemia pasaulio kaip galimybių visumos suvokimą. Čia esantis žmogus yra tai, kas išsako būtį pačiai būčiai diktuojant, būtį, kuri neturi *ego*, yra atvira apreiškimo *galimybei* ir tam, ką apreiškimas duoda tikėti.

O anot krikščionių tikėjimo, tai, kas yra duota tikėti, yra Kristus, „Nukryžiuotasis Dievas": toks yra *esinys*, „pirmapradiškai apreikštas tikėjimui ir tik jam vienam". Dar gerokai prieš įsigalint „Kryžiaus teologijoms"[42], Heideggeris jau vadina Dievą „Nukryžiuotuoju". „Krikščioniškame" tikėjime būtent „Kristus" sudaro

38 *Ibid.*, s. 49.

39 „Die Tatsächlichkeit des Faktums Dasein, als welches jeweilig jedes Dasein ist, nennen wir seine Faktizität", *Sein und Zeit*, §12, s. 56.

40 *Wegmarken*, s. 52.

41 *Sein und Zeit*, s. 4.

42 Žr. ypač J. Moltmann, *Le Dieu crucifié*, Paris: Cerf, 1978.

Apreiškimą, todėl ir teologija turi plėtotis būtent iš čia, kaip iš savo pirmapradžio taško. Įkvėptas Liuterio raštų[43], Heideggeris reikalauja iš teologijos dvigubo žingsnio: ji turinti tapti vien tik *Kristologija*, o pati Kristologija turinti būti vien tik Kryžiaus kalba, *Staurologija*. Santykis tarp tikėjimo ir Kryžiaus susikuria per Kristų, o Kristaus dievystė yra apreikšta per Kryžių. Remdamasi Liuterio pozicija, teologija, pagal Heideggerį, turinti tapti tuo, kuo tapti yra pašaukta – „Kryžiaus teologija". Krikščioniškasis apreiškimas kaip toks niekada negali būti perteiktas tiesiog perduodant žinias apie tam tikrus praeities ar dabarties įvykius: jis gali būti „suvoktas" ir perteiktas tik savo pirmapradėje vietoje – tikėjime. Tokiu būdu Heideggeris subtiliai pažymi Apreiškimo ir tikinčiojo *vienlaikiškumą*: „Šis (Apreiškimo) perteikimas mus padaro Apreiškimo įvykio *dalyviais*, t. y. dalyviais to, kas Apreiškime yra apreikšta"[44]. Vokišką žodį, kuriuo yra išreiškiamas šis „dalyvavimas", Heideggeris vartoja dviguba prasme: *Teil-nehmen* (įsitraukti, „įsidalinti") ir *Teil-haben* (jau-būti-įtrauktam, „dalyvauti"). Taip yra nurodomas tikinčiojo ir Apreiškimo vienlaikiškumą talpinantis gestas – jame skleidžiasi ir žmogaus polinkis Dievop (žmogus įsitraukia), ir Dievo veiksmas, ankstesnis už pirmąjį, apreiškiantis žmogaus esybę jam pačiam (žmogus „dalyvauja").

Iš čia žodžio „atgimimas" vartosena: „Tikrąja egzistencine prasme, *tikėjimas = atgimimas*. Atgimimas [...] yra čia-būties istorinio egzistavimo būdas, tikintis būtent į *tą* istoriją, kuri prasideda su Apreiškimo įvykiu". „Atgimimo" tema yra Heideggerio paimta iš *Evangelijos pagal Joną* 3-io skyriaus. Kalbėdamasis su Nikodemu, Jėzus pristato tikėjimą kaip nuostatą, pranokstančią bet kokį žmogaus sąlygotumą, ir būtent senatvę. Į senio klausimą:

43 Žr. šios knygos §12, 3.
44 *Wegmarken*, s. 53.

„Kaip gali atgimti žmogus, būdamas nebejaunas? Argi jis gali antrą kartą įeiti į savo motinos įsčias?“, Jėzus atsako: „Niekas negali atgimti, nebent tik per Vandenį ir Dvasią. Dvasia pučia kur nori, ir tu jos ošimą girdi“[45]. Tai, kad tikėjimas yra *atgimimas*, nurodo į žmogiškojo egzistavimo atsivėrimo Apreiškimui radikalumą. Sučiuptas tikėjime ir tikėjimu, taip egzistuojantis žmogus visada *tiki galimybe egzistuoti* kaip tikintysis; jis „nežino“ kokiu nors teoriniu žinojimu, bet visada tik „tiki“, niekada neapleisdamas tikėjimui būdingos nuostatos: „Tikėjimas visada save suvokia tik kaip tikintis“[46]. Šis teiginys nėra tautologinis. Jis nurodo, kaip fundamentaliai tikintysis yra *įtrauktas* į tai, į ką jis tiki: jis sau nepalieka nė mažiausios galimybės apsispręsti kitur, nei tame lygmenyje, kuris jam įkvepia jo egzistenciją. Galiausiai „dalyvavimas“ reiškia, kad tikėjimas yra ne tik tai, kame yra apreikštas Išgelbėjimo įvykis, bet jis pats yra šis įvykis. Kai krikščionis tiki į nukryžiuotojo Dievo įvykį, jis patiria naują buvimo būdą – *atgimimą*, jis *pats* yra Apreiškimo šiandienai *įvykis*. Iš čia kyla šis darnus tikėjimo apibrėžimas: „Tikėti – tai egzistuoti tikinčiame į apreikštąją istoriją supratime, t. y. egzistuoti išsipildant kartu su Nukryžiuotuoju“[47]. Tik tikėjimo *ribose*, o ne kreipdamasi į „kokią nors grynai racionalią mokslų sistemą“[48], teologija gali ir privalo moksliškai tematizuoti *tikėjimą*.

2. Teologija kaip „istorinis-sisteminis-praktinis“ mokslas

Mūsų nagrinėjamame pranešime Heideggeris iš esmės nesprendžia klausimo, ar teologija apkritai yra „mokslas“, nors šis klausimas ir sudaro „centrinę problemą“[49]. Jau minėtame 1928 m.

45 *Jn* 3, 1–8.
46 *Wegmarken*, s. 53.
47 *Ibid.*, s. 54.
48 *Ibid.*
49 *Ibid.*, s. 48.

rugpjūčio 8 d. laiške Elisabethai Blochmann Heideggeris pasisako negatyviai: „Aš asmeniškai esu įsitikinęs, kad teologija *nėra* mokslas, tačiau aš dar negaliu to *efektyviai parodyti*“[50]. Įrodymas reikalautų naujo pačios mokslo sąvokos svarstymo, nes, „kalbant metafiziškai, tėra tik *vienas* mokslas“[51].

Taigi teologijos moksliškumas nėra gvildenamas remiantis bendra mokslinių disciplinų sistema, bet tik pačioje tikėjimo objektyvacijos akto plotmėje. Tvirtinimą, kad teologija yra „tikėjimo mokslas“, reikia suprasti ketveriopai.

1. Teologija „yra to, kas atskleista tikėjime, t. y. to, kuo tikima, mokslas“[52]. Ji turi reikalo su dalykų, gaunamų per tikėjimą, turiniu, su *tuo, kuo* yra tikima – su „Nukryžiuotuoju Dievu“. 2. Teologija yra „vienu metu ir paties tikinčiojo elgsenos, ir tikėjiškumo mokslas“[53]. Šis teologijos aspektas pabrėžia jau ne tikėjimo turinį, bet *tikėjimo aktą*. Tačiau nors tikėjimo aktas skiriasi nuo tikėjimo turinio, jis pastarajam priklauso: „Kaip tikinčiojo elgsena, tikėjimas pats yra tikimas, [...] jis pats priklauso tam, kuo yra tikima“. Toks yra „tikėjiškumas“, susidarantis per tikėjimo turinį ir aktą. 3. Teologija nėra išoriška tikėjimo *turiniui* ir *aktui*: „Ji pati trykšta iš tikėjimo“, ji priklauso tikėjimo vyksmui, sudarančiam jos *kilmę*. 4. Pagaliau teologija yra tikėjimo mokslas tuo, kad ji „savo ruožtu padeda susidaryti tikėjiškumui“[54].

Remdamasis šiomis keturiomis pamatinėmis prielaidomis, Heideggeris daro keletą išvadų. 1. Pirmiausia, apie teologijos ryšį su istorija. Kadangi tikėjimas, kaip *Dasein* buvimo būdas, yra visada-jau istorialus (*geschichtlich*), teologija, kaip tikėjimo mokslas, yra „istoriškas mokslas“ (*historische Wissenschaft*),

50 *Correspondance avec Elisabeth Blochmann*, s. 25.
51 *Ibid.*
52 *Wegmarken*, s. 55.
53 „... damit Wissenschaft glaubenden Verhalten selbst, der Gläubigkeit“, *ibid.*
54 *Ibid.*

tačiau – „savitu būdu“. Dirbdama su istorialiniu esiniu, teologija būtinai yra ir hermeneutika. Tačiau ji yra tokia hermeneutika, į kurią *ji pati*, dėl ją grindžiančio tikėjimo pobūdžio, yra įtraukta. Ji neužsiima jai išorinio istorialinio esinio aiškinimu, ji yra „konceptualus tikinčios egzistencijos savi-aiškinimasis“[55]. Ši ypatingos rūšies hermeneutika yra nukreipta į su tikėjimu suderintą tikslą – „išaiškinti krikščioniškąjį įvykį“[56]. Tačiau, jeigu tikėjimas nėra vien *šūksnis*, bet reikalauja būti reiškiamas kalba, kyla klausimas: kokios rūšies konceptualumas galėtų jam tikti? Kaip išvengti krikščioniškosios, ypač patristinės ir viduramžiškos, minties likimo, kuriame Overbeckas, kartu su kitais protestantų mąstytojais, įžvelgė pirmapradžio tikėjimo iškraipymą? Tikroji teologijos vieta tegali būti „patsai *egzistuoti*“. Tik joje būdama, teologija gali pasitarnauti „tikinčiajai egzistencijai“. Ji neturi klaidžioti tarp įvairiausių galimų tikėjimo pagrindimo aktų, kurie esą padarytų tikėjimą priimtiną netikinčiojo akyse; jai labiau reikia rūpintis, kad „tikėjimas taptų dar sunkesnis, t. y. kad taptų dar akivaizdžiau, jog [...] tikėjiškumo įgauti tegalima tik per tikėjimą“[57]. Iš tikėjimo į tikėjimą, per tikėjiškumą ir tik į jį...

2. Plaukia antroji išvada – apie teologijos, kaip istoriško mokslo, galimybę būti *sisteminei*. Susiduriama su tokia problema: kaip mokslas, privalantis likti griežtai ištikimas jo istorialiniam pozityvumui, galėtų susiderinti su sistemiškumo reikalavimu, būdingu bet kuriam mokslui? Jeigu teologijos objektas yra tikinčio „egzistuoti“ išaiškinimas ir at-skleidimas, teologija privalės remtis išimtinai tik iš jos pačios kylančiomis sąvokomis: „Tokios teologijos uždavinys bus juo tikriau ir juo tyriau įgyvendintas, juo betarpiškiau ji pajėgs įvaldyti sąvokas ir sąvokų grupes, išreiškiančias jos objektyvuojamo esinio buvimo rūšį ir

55 „... begriffiche Selbstinterpretation der glaübigen Existenz“, *ibid.*, s. 56.
56 *Ibid.*
57 *Ibid.*

turinį"[58]. Tokiu būdu teologijos sistemiškumui nereikia „jokios filosofijos": jis nėra sistemiškumas ta prasme, kad siektų „kurti sistemą", bet ta, kad kyla iš pačios intymiausios teologijos buveinės – iš tikėjimo σύστημα. Krikščioniškosios teologijos atveju, *istorialumas* ir *sistemiškumas* nėra vienas kitam priešingi; jų suderinamumas kyla iš „Apreiškimo įvykio", iš *Kryžiaus*, laikiškumo[59]. Žodis „sistema" čia keičia prasmę: jis jau nebereiškia istorijos įkalinimo kokioje nors abstrakčioje „logijoje", bet griežtą artumą tam, kas *vyksta* per tikėjimą ir tikėjime. Nepriklausanti jokiai filosofinei sistemai ir ištikima tik jai būdingam moksliškumui, teologija bus tik dar labiau *„filosofinė"*[60].

Teologija yra tuo pačiu metu ir *istoriškas*, ir *sisteminis* mokslas, o tai reikalauja įvairių „teologinių disciplinų" – egzegezės, Bažnyčios istorijos, dogmų istorijos. Tačiau, nors šios disciplinos yra traktuojamos kaip „istorinės teologijos", su istorija jos palaiko tik ribotą ryšį. Kiekviena iš šių disciplinų siejasi su jų objekto istorialumu tik per *sisteminę* teologiją.

3. Trečioji išvada – būdama istoriška ir sisteminė, teologija drauge yra ir *„praktinis mokslas"*. Sąvoka „praktinis" čia nereiškia kokio nors pastoracinio fundamentinės teologijos taikymo. Ji reiškia, kad tai, ką teologija „žino", jau visada glūdi tame, ką ji daro – liturgijoje, katechezėje, homilijose. Todėl teologijos mokslo *praktiškumas* taip pat priklauso jo *esmei*.

Trilypis teologijos – kaip istoriško-sisteminio-praktiško – mokslo apibūdinimas turi būti suvokiamas lyg uždaras ratas: *„Teologija yra sistemiška tik tada, kai ji yra istoriška-praktiška. Ji yra istoriška tik tada, kai yra sistemiška-praktiška. Praktiška teologija*

58 *Ibid.*, s. 58.
59 *Ibid.*, s. 56.
60 *Ibid.*, s. 58.

yra tik tada, kai ji yra sistemiška-istoriška“[61]. Teologinių disciplinų vienybė bei jos pagrindas negali būti atskleisti, jeigu teologija yra apibrėžiama remiantis etimologine prasme, kaip „mokslas apie Dievą“. Šis posakis labiau tinka metafiziškajam graikiškajam Dievo pažinimui įvardyti. Tuo tarpu krikščionių teologijos kilmė ir jai būdingas pozityvumas glūdi ne šio tipo pažinime, o tikėjime į nukryžiuotąjį Dievą. Jos disciplininė vienybė negali būti suprasta nei tada, kai mąstymo laukas yra išplečiamas iki klausimo apie „Dievo kaip tokio ir žmogaus kaip tokio santykį“, nei tada, kai teologija yra laikoma dieviškumo bei religiškumo žmogiškųjų patirčių mokslu. Šiais trimis atvejais teologijai yra taikomi jai svetimi kriterijai, pasiskolinti iš kitų mokslų: arba metafiziniai kriterijai, įkvėpti graikų minties, arba istoriniai-filosofiniai kriterijai, būdingi XIX a. paplitusiai „religijos filosofijai“, arba objektyvacijos kriterijai, paimti iš humanitarinių mokslų. *Nebūdama nei filosofine teologija, nei religijos filosofija, nei religijos psichologija*, krikščioniškoji teologija yra pirmiausia pagrįsta tikėjimu ir tik iš tikėjimo semiasi jai savą metodologiją. Šia prasme ji yra „visiškai autonominis ontinis mokslas“[62]. Čia pat kyla klausimas, kam jai reikalinga filosofija.

3. Filosofija kaip „ontologinė pataisa“

Tikėjimui filosofijos nereikia. Jos reikalauja teologija – mokslas, kylantis tikėjime ir iš tikėjimo. Teologijai reikia filosofijos ne tam, kad atsiskleistų jos *Positum*, krikščioniškumas, bet kad būtų „pataisytos“ pamatinės jos vartojamos sąvokos. Ką tai reiškia?

Teologijai jos konceptualumo problema iš tiesų yra esminė. Heideggeris nesvarsto, kokių sąlygų reikia, kad objektas „Dievas“

61 „Systematisch ist die Theologie nur, wenn sie historisch-praktisch ist. Historisch ist die Theologie nur, wenn sie systematisch-praktisch ist. Praktisch ist die Theologie nur, wenn sie systematisch-historisch ist“, *ibid.*, s. 59.

62 *Ibid.*, s. 61.

įgautų galimybę būti tinkamai konceptualiai išreikštas; tokie svarstymai yra būdingi tradicinei metafizikai, kuri *Būtyje ir Laike* buvo atmesta. Heideggeris ieško teologijai to, ko ji pati šaukiasi – tokio konceptualumo, kuris būtų tinkamas jos pačios dalykui – tikėjimui – reikšti. Tačiau kaip įgyvendinti šią programą, žinant, kad tai, ką yra norima konceptualiai suvokti, yra būtent tokiu būdu nesuvokiamas dalykas: jis yra „iš esmės nesuvokiamasis" (*wesenhaft Unbegreifliche*[63])? Ar teologija turi save pasmerkti tylai? Bet kaipgi visiškas nebylumas galėtų pateisinti ir išlaikyti šį „nesuvokiamąjį"? Vienintelė išeitis – atskleisti nesuvokiamąjį per tokį konceptualumą, kuris griežtai derėtų su jo *nesuvokiamybe*. Šiame kelyje sąvoka turi prieiti „iki jos pačios ribų"[64]. Čia ir išnyra santykis su filosofija. Jeigu įprastos teologijos sąvokos negali būti suprantamos kitaip, kaip tik išimtinai remiantis tikėjimu, reikia prisiminti, tvirtina Heideggeris, kad kiekvienas esinys visada jau yra suvoktas dar prieš-konceptiniame supratime: „Visos pamatinės teologinės sąvokos būtinai talpina savyje būties supratimą, kurį žmogiškasis Dasein kaip toks turi iš savęs paties, paprasčiausiai egzistuodamas"[65]. Žinoma, būdamas „atgimimas", tikėjimas kaip toks negali gauti iš ontologijos nė menkiausios atramos. Tačiau šis atgimimas remiasi buvimo plotme, būdinga bet kokiai egzistencijai, ir ši plotmė yra „iki-tikinti". Kyla lemiamas klausimas: koks ryšys jungia „iki-tikinčią" ir „tikinčią" plotmes? Tikinčioje egzistencijoje iki-tikinti egzistencija yra „pranokta" (*aufgehoben*). Bet: „*Pranokta* reiškia ne *pašalinta*, bet *įimta* naujame kūrinyje, jame išlaikyta ir išsaugota"[66]; „Praaugti reiškia ne atstumti, bet turėti nauju būdu"[67]. Filosofija atskleidžia teologinių sąvokų

63 *Ibid.*, s. 62.
64 *Ibid.*
65 *Ibid.*, s. 63.
66 *Ibid.*
67 *Ibid.*

iki-krikščionišką turinį, kuris yra neišvengiamai ontologinis. „Riba", apie kurią kalbama, skiria teologinių sąvokų iki-krikščionišką ir tikėjimo turinius.

Heideggeris iliustruoja santykį tarp iki-krikščioniškųjų ir teologinių sąvokų, pateikdamas „kaltės" ir „nuodėmės" pavyzdį: „nuodėmės" interpretacija reikalauja grįžti prie „kaltės" sąvokos. Tik ne todėl, kad „nuodėmė" turėtų būti išvedama iš „kaltės"[68] – šiuo atveju filosofija dar laikytų teologiją „už pavadėlio". Prie kaltės sąvokos reikia grįžti tam, kad būtų atskleista ontologinė teologinės nuodėmės sąvokos sąranga. 58-as *Būties ir laiko* paragrafas padeda tai suprasti. Kad ir koks būtų žmogaus egzistavimo būdas – krikščioniškas ar ne, – jis priklauso nuo ontologinės visada-čia-jau esančios struktūros, kurią Heideggeris vadina „būti-kaltėje" (*Schuldigsein*). Šis posakis nereiškia nė vieno iš įprastinių kaltės suvokimų: nei „būti prasižengusiam" (*Schulden haben*), nukreiptam į santykį su kitu žmogumi, nei „čia to ir to kaltė" (*Schuld sein an*), žyminčio moralinės nuostatos laužymą[69]. Jis reiškia ne tokių kalčių aktus, bet *struktūrą*, kuri šiuos aktus padaro galimus: „Tik todėl, kad, kildamas savo būtyje, Dasein yra kaltėje ir kad, kaip išmestasis, jis pats stengiasi užsilaikyti savo kritime, yra galima moralinė sąžinė"[70]. Dasein renkantis tam tikrą egzistencijos galimybę, „visada lieka kokia nors kita, apleista galimybė, kuria Dasein, save egzistenciškai projektuodamas, *nėra*"[71]. „Būti-kaltėje" yra pirmapradė ontologinė struktūra, kuri liepia Dasein stengtis *„įsiklausyti į jam iš tiesų savos egzistencijos galimybę"*[72] ir *„matytis-aiškiai-sąžinėje"*[73].

68 *Ibid.*, s. 64.
69 *Sein und Zeit*, §58, s. 281 ir 282.
70 *Ibid.*, s. 286.
71 *Ibid.*, s. 285.
72 *Ibid.*, s. 287.
73 *Ibid.*, s. 288.

Dasein analitika leidžia atskleisti nuodėmės sąvokos teologinį matmenį būtent kaip teologinį. Nors akivaizdu, kad „nuodėmės sąvoka nėra paprasčiausiai išvesta iš ontologinės kaltės sąvokos“, pastaroji „ontologiškai atskleidžia būtent tą būties sektorių, kuriame nuodėmės sąvoka yra *egzistenciškai* tapusi įmanoma. Todėl nuodėmei kaltė yra lyg formali norma“[74]. Čia pasirodo filosofijos kaip „taisytojos“ funkcija. Filosofija, žinoma, gali likti savimi, „šios taisymo funkcijos neatlikdama“[75]. Ji netgi neturi įgaliojimo daryti kokią nors įtaką teologinėms sąvokoms bei sistemoms. „Pataisymas“ vyksta, tvirtina Heideggeris, tik per „formalią nuorodą“ (*formal anzeigende*). Ką tai reiškia? Dėl savo *formalumo*, nuoroda neturi nieko bendro su *turinio* vertinimu. Ji tik nurodo procedūrą, per kurią turiniai yra *palydimi, privedami* prie *ribinės jų pačių galimybės*. Taip suprasta, „formalioji ontologinės sąvokos nuoroda ne sukausto, bet atvirkščiai – išlaisvina“[76]: gavęs formalią savo ontologinių ribų nuorodą, teologinis konceptualumas gali kurtis atsižvelgdamas vien tik į tikėjiškumą.

Taigi ryšys tarp filosofijos ir teologijos pasirodo esantis labai nežymus: filosofijai apskritai šio ryšio nereikia; ji ne tik kad vėl netampa teologijos „tarnaite“, bet netgi atsikrato teologijos, ją kritiškai siųsdama link ją vieną atitinkančio konceptualumo. Vis dėlto Heideggerio įvesta prieštara gali stebinti. Viena vertus, filosofija, kaip ontologinė pataisa, teologiją išlaisvina. Bet kita vertus, – filosofijos / teologijos santykis, skelbia Heideggeris, yra visada ir būtinai pagrįstas priešiškumu: „Šis ypatingas santykis ne tik nepašalina, bet būtent puoselėja tai, kad *tikėjimas*, savo intymiausioje zonoje, kaip specifinė egzistencinė galimybė, yra mirtinas priešas tos *egzistencinės formos*, kuri iš esmės yra būdinga filosofijai ir kuri yra linkusi į ekstremalų keitimąsi. Priešiškumas

74 *Wegmarken*, s. 65.
75 *Ibid.*, s. 66.
76 *Ibid.*

yra paprasčiausiai tokio laipsnio, kad filosofija netgi nėra linkusi norėti kovoti su šiuo mirtinu priešu“[77]. Kur glūdi tokio priešiškumo motyvai ir kaip juos suprasti?

§2. Pirmasis iš klausimų

Mes vadovausimės pirmuoju paskaitų ciklo *Įvadas į metafiziką* skyriumi, pavadintu *Pamatinis metafizikos klausimas.* Skaitytas 1935 m., šis ciklas yra artimas 1927 m. pranešimui dėl dviejų priežasčių: jis iš naujo sistemiškai apmąsto biblinio tikėjimo ir filosofijos santykių problemą ir pabrėžia jų nesuderinamumą. „Pats pirmapradiškiausias“, pats „plačiausias“ ir pats „giliausias“ klausimas[78], kurį pateikia filosofija, skelbia Heideggeris, yra šis: „Kodėl yra esinys, o ne veikiau niekis?“ Tai pats *plačiausias* klausimas, nes jis liečia „esinį kaip tokį savo visumoje“, o ne vien tik prieš mus esančių būtybių sumą. Jis yra pats *giliausias,* nes įima esinio pagrindimo problemą, klausdamas ar, galvojant apie esinį, reikia kalbėti apie *Ur-grund* (pirmapradį pagrindą) ar apie *Ab-grund* (bedugnę, lyg pagrindą be dugno) ar dargi apie *Un-Grund* (pseudo-pagrindą). Šis klausimas yra *pirmapradis,* nes „metasi ieškoti savo paties kodėl“[79]: klausti „kodėl?“ *pirmapradiškai* – tai visada klausti „kodėl yra kodėl?“ ir tuo pačiu įeiti į klausimą apie patį klausiantįjį. Bet koks klausimas remiasi šiuo pastaruoju klausimu, „visų klausimų klausimu“, kuris, pamiršdamas bet kokią savisaugą, puola į savo paties viražus.

1. Arba – arba

Būtent šiuo požiūriu Heideggeris siekia atskleisti biblinio apreiškimo bei juo besiremiančio žmogaus specifiką: „Tas, kuriam Biblija yra dieviškasis apreiškimas ir dieviškoji tiesa, jau iš anksto,

77 *Ibid.*

78 *Einführung in die Metaphysik,* Tübingen: Niemeyer, 1953, s. 2–3.

79 *Ibid.,* s. 4.

dar prieš įeidamas į bet kokį klausimo ‚kodėl yra esinys, o ne veikiau niekis?‘ klausinėjimą, turi tokį atsakymą: esinys, jeigu tik jis pats nėra Dievas, yra Dievo sukurtas“[80]. Toks apreiškimas nėra metafizinio klausinėjimo lygmenyje, „jis neturi *jokio ryšio* su pateikiamu klausimu“[81]. Radikalus pasakymas „jokio ryšio“ yra vis dėlto kitame sakinyje sušvelnintas žodžiu „žinoma“: „Tasai, kuris laikosi tokio tikėjimo, *žinoma*, gali kažkokiu būdu sekti mūsų klausimo klausinėjimą ir jame dalyvauti“[82]. Kaip suprasti šį „kažkokiu būdu“ (*in gewisser Weise*)?

Pirmiausia *negatyviai*. Dėl savo tikėjimo ir jo teikiamo saugumo tikintysis negali būties klausimo klausti „autentiškai“; jis, žinoma, gali dalyvauti šiame klausime, bet tik paviršutiniškai, „tarsi“ (*als ob*) jis būtų filosofas. Jis tegali tik laikinai sustabdyti,

80 *Ibid.*, s. 5. Po ketverių metų, 1939-aisiais parašytame tekste apie *Europietiškąjį nihilizmą* Heideggeris ne be ironijos skelbs: „Taip jau atrodo iš tiesų, kad nuo to laiko, kai klausimas buvo iškeltas, jis buvo lyg iš tolo krikščionybės ir išspręstas, kad pats klausimas buvo panašiai nustumtas į šalį, ir tai buvo padaryta lyg iš aukštai remiantis tokia instancija, kuri yra laikoma iš esmės viršesne už žmogiškus svarstymus ir klaidžiojimus. Biblinis apreiškimas, kuris, kaip pats teigia, yra palaikomas dieviškojo įkvėpimo, moko, kad esinys esą buvo sukurtas Dievo, asmeninio kūrėjo, kuris jį saugo ir jį valdo. Dėl šios apreikštosios tiesos, kurią Bažnyčios doktrina yra paskelbusi absoliučiai privaloma, klausimas apie tai, kas yra esinys, tapo nereikalingas. Esinio būtis paaiškinama tuo, kad Dievas ją sukūrė (*omne ens est ens creatum*). Jeigu po to žmogiškasis pažinimas dar norėtų skverbtis į esinio tiesą, vienintelis patikimas kelias, kuris jam dar lieka, yra sutelkti ir uoliai saugoti apreikštąją doktriną, kurią perduoti buvo patikėta Bažnyčios mokytojams. Tiesa, tikriausia šia žodžio prasme, yra perteikiama tik per mokytojų doktriną. Tiesą iš esmės charakterizuoja jos, kaip ‚doktrinos‘, pobūdis. Būtent ant šios *doctrina* pagrindų buvo pastatytas Viduramžių pasaulis ir plėtojosi jo istorija“, *Nietzsche II*, Pfullingen: Neske, 1961, s. 131–132.

81 *Einführung in die Metaphysik*, s. 6.

82 *Ibid.*, s. 5 (kursyvas mūsų).

lyg patalpinti į skliaustelius savo, kaip tikinčiojo, nuostatą ir, geriausiu atveju, priimti netikėjimo riziką. Alternatyva aiški: *arba* yra tikima į Dievą kūrėją, *arba* yra klausiama, kodėl yra esinys, o ne niekis. Tarp nuoširdaus tikėjimo ir tikro klausinėjimo reikia pasirinkti. Bet šis pasirinkimas bus autentiškas tik tada, kai jis bus aiškiai atsivėręs abiem tarpusavy nesuderinamoms galimybėms. René Charas savo lankytojams sakydavo: „Jūs esate įbridę į poeziją iki kulkšnių. Poetas yra visiškai joje paskendęs". Jeanas Beaufret komentuoja: „Kaip ir Heideggeris filosofijoje"[83]. Tikintysis, jei tik jis ryžtasi tinkamai užduoti būties klausimą ir tuo pačiu pakilti virš tikėjimo teikiamo „patogumo", turi iškart mąstyti netikėjimo *galimybėje*.

Po to – *pozityviai*. Heideggeris rašo: „Klausiantis mąstymas, žinoma, gali puoselėti pasaulį, kuris būtų patiriamas krikščioniškai, t. y. tikėjimo pasaulį, ir toks puoselėjimas yra teologija"[84]. Čia Heideggeris lieka griežtai ištikimas pranešime *Fenomenologija ir teologija* išdėstytiems argumentams: teologija visada remiasi savo pradiniu tašku – tikėjimu Apreiškimu, kurį atskleidžia Biblija; tik čia glūdi jos klausimų ir atsakymų sfera, bet čia taip pat ir baigiasi jos prerogatyvos. Teologija tad teneieško sau kažkokio gyvybingumo, krypdama filosofijos link. Ten, kur tokia paieška įvyko, prasidėjo teologijos smukimas: kai „katalikiškoji kūrimo teologija remiasi Aristoteliu, tai yra ne tik klaida, bet, visų pirma, netikęs pakaitalas; tai netgi galima laikyti autentiškai teologiško teologijos turinio tvirkinimu"[85]. Teologija yra juo teologiškesnė,

83 J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, Paris: Les Editions de Minuit, 1985, p. 42.

84 *Einführung in die Metaphysik*, s. 6.

85 Tai niekur atskirai nepublikuotas Heideggerio pasisakymas, aptinkamas 1950–1951 m. rudens semestro paskaitų protokoluose ir cituojamas *Heidegger et la question de Dieu*, Paris: Grasset, 1980, bei J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, p. 333.

kuo jos klausinėjimas yra ištikimesnis tikėjimui bibliniu apreiškimu; tuo tarpu filosofija, kuriai bet koks teologinis reikalas yra svetimas, turi būti palikta savęs pačios *viražams* bei savo „neaktualiam“ klausinėjimui[86].

2. Kas filosofija nėra

Filosofija negali būti uždaryta jokiame apibrėžime. Pats apibrėžimo principas jai yra svetimas: „Negalima nustatyti [...] filosofijos uždavinio vieną kartą ir visiems laikams, kaip kažko absoliutaus, ir iš to išvedinėti jai keltinus reikalavimus [...]. Galima kalbėti tik apie tai, kas filosofija nėra ir ko ji negali duoti“[87]. Ypač reikia vengti dviejų rimtų nesusipratimų.

a. Filosofija ir „Weltanschauung“

Filosofijos uždavinys nėra parūpinti pamatus civilizacijai; tai gali įvykti, bet tik kaip šalutinis poveikis, niekada „tiesiogiai“[88]. Tiesa, filosofija atveria žinojimo sritis, kuriomis besiremdamos tautos kuria savo likimą, bet šio atsivėrimo principas būtų sunaikintas, jeigu tik jis iš anksto būtų palenktas kokiam nors aiškiam tikslingumui, tegu ir tarnaujančiam civilizacijai. Filosofija yra autentiškai savimi, kai lieka radikaliai laisva ir neužimta, kai ją apsprendžia tik jos pačios plėtotė. 1927 m. skaitytose paskaitose *Pagrindinės fenomenologijos problemos*, 2-ame paragrafe, pavadintame „Philosophie und Weltanschauung“, Heideggeris skelbia: „Filosofija iš esmės nėra kokios nors pasaulio vizijos kūrimas“[89]. Jeigu jai ir priklauso uždavinys atskleisti bendrą *Weltanschauung* „struktūrą“, „niekada ji negali konkrečiai formuoti ar steigti kokio

86 *Einführung in die Metaphysik*, s. 6.
87 *Ibid.*
88 *Ibid.*, s. 8.
89 M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975, t. 24, s. 13 (toliau – GA).

nors *Weltanschauung*“[90]. Jos vienintelis saitas, jos „vienintelė ir tikra tema“ yra būties klausimas[91].

b. Filosofija ir socialinė misija

Antrasis nesusipratimas – filosofija esą turi tarnauti praktiškai nustatant „kultūros“ vystymosi gaires, mąstyti apie jo būklę, pasauliniu mastu skirstyti žinias ir jų sistemas į „įvairias rūšis“, atskleidžiant, pavyzdžiui, mokslų prielaidas. Bet filosofija ne tik kad nė iš tolo negali padėti kultūros plėtojimuisi, bet, atvirkščiai, turi pastarąjį „apsunkinti“. Taip yra todėl, kad filosofija apsunkina visus dalykus: „Apsunkinimas yra viena iš kertinių ir lemiamų sąlygų, norint, kad atsirastų kažkas didingo“[92]. Kai po keturiasdešimt metų, 1969-aisiais, Richardas Wisseris per pokalbį televizijoje Heideggerio paklaus: „Ar įžvelgiate filosofijos socialinę misiją?“, jis ir vėl atsakys: „Ne!“ Tiesa, jis neatsisako pripažinti netiesioginių, realių ar įsivaizduojamų, filosofavimo

90 *Ibid.*
91 *Ibid.*, s. 15.
92 *Einführung in die Metaphysik*, s. 9.
88 Štai visas Heideggerio atsakymas: „Ne! Šia prasme negalima kalbėti apie socialinę misiją. Jeigu norima atsakyti į šį klausimą, pirmiausia reikia paklausti: ‚Kas yra visuomenė?‘, ir pamąstyti apie tai, kad šiandieninė visuomenė tėra modernaus *subjektyvumo* absoliutizacija, todėl filosofija, kuri pranoko subjektyvumą, neturi jokios teisės kalbėti tuo pačiu tonu. Jau kitas klausimas – iki kokio laipsnio mes iš tiesų galime kalbėti apie visuomenės *transformaciją*? Reikalavimo keisti pasaulį problema mus priverčia prisiminti dažnai kartotą Karlo Marxo frazę iš *Tezių apie Fojerbachą*. Norėčiau ją tiksliai pacituoti, todėl perskaitysiu: ‚Filosofai tik įvairiai aiškino pasaulį; atėjo laikas jį *pakeisti*‘. Kartojant šią idėją ir stengiantis ją įgyvendinti, yra pamirštama, kad pasaulio transformacija remiasi išankstiniu *pasaulio vaizdinio* pasikeitimu ir kad pasaulio vaizdinys tegali kilti tik iš pasaulio *interpretacijos*, kuri turi būti pakankama tam, kad būtų galima reikalauti pasaulį transformuoti – visa tai parodo

įtakų kultūrai ar civilizacijai, bet atmeta filosofijos suvedimą į socialinį lygmenį[93].

3. Ką reiškia filosofuoti

Vis dėlto, ar, norint kalbėti apie filosofijos esmę, tenka pasitenkinti tik jos iškraipų komentarais? Bet juk filosofinė nuostata sutampa su paties *gyvenimo* nuostata, kaip skelbė Nietzsche: „Filosofas – tai žmogus, kuris nenustoja gyventi, matyti, įtarti, viltis, svajoti nepaprastus dalykus“[94]. Tai ir yra didinga, čia ir glūdi „pirmasis iš klausimų“. Jis yra kvailybė, nes pats save, lyg šokui, išstato savo paties klausinėjimui: klausdamas apie tai, kas yra „anapus įprastinio lygmens“, jis yra priverstas paversti klausimu ir problema patį klausiantįjį[95]. Toks klausinėjimas, tiesa, nėra naujas. Jis jau „buvo įvykęs“ Graikijoje, kai esinys buvo suvoktas kaip toks: jis buvo vadinamas φύσις. Šio žodžio vertimas į lotynų kalbą – *natura* – sukėlė, deja, „gimimo“

cituotos frazės nepagrįstumą. Ji sudaro įspūdį, kad ryžtingai pasisako prieš filosofiją, tačiau antroji jos dalis reikalauja filosofijos, nors ir nebyliai.

WISSERIS. Kaip *jūsų* filosofija gali šiandien veikti konkrečią visuomenę, daugybę jos uždavinių ir rūpesčių, nerimų ir vilčių? O galbūt teisūs tie jūsų kritikai, kurie tvirtina, jog Martinas Heideggeris taip susikoncentravo ties „Būtimi“, kad paaukojo žmogiškumą, žmogų, kaip esantį visuomenėje ir kaip asmenį?

HEIDEGGERIS. Ši kritika yra didelis nesusipratimas! Nes Būties klausimo ir jo plėtotės prielaida yra čia-būties interpretacija, t. y. žmogaus esmės apmąstymas. Ir mano mintis remiasi būtent ta idėja, kad Būčiai arba Būties atsivėrimo įgalinimui reikia žmogaus ir kad, *vice versa*, žmogus yra žmogus tik tuomet, kai jis yra Būties atvirybėje (*Offenbarkeit*). Tai ir atsako į priekaištą, esą aš rūpinuosi tik Būtimi, pamiršdamas žmogų. Negalima užduoti Būties klausimo, neužduodant klausimo apie žmogaus esmę“, *Antwort. M. Heidegger im Gespäch*, Pfullingen: Neske, 1988, s. 22–23.

94 Cituota Heideggerio, *Einführung in die Metaphysik*, s. 10.

95 *Ibid.*

vaizdinį[96], bet pirmapradiškai jis reiškia „skleidimąsi“, „tryškimą“. Tokia yra pati būtis, esinys savo visumoje – „tryškime išsilaikantis vyravimas“[97].

Būties klausimas yra tinkamai reiškiamas užklausime: „Kodėl yra būtis, o ne veikiau niekis?“ Iš karto perspėdamas apie ne-būties galimybę, šis užklausimas yra esmingesnis už „pagrindo“ (*Grund*) problemą. Ne todėl, kad *Grund* problema būtų netikra, bet todėl, kad būties klausimo akivaizdoje ją reikia „palikti atvirą“. Kodėl gi? Nes tik būties klausimas sudaro sąlygas tokiam mąstymui, kuris galėtų apglėbti dabartinę pasaulio situaciją, grasinamą techninio valdymo.

Heideggerio Europos ir Vakarų situacijos vertinimas yra kupinas nerimą keliančių apibūdinimų: „Vyksta to, ką mes vadiname demoniškumu, invazija [...]. Ji sutampa su Europos pakrikimu ir nesaugumo pajauta ir reiškiasi įvairiais būdais. Vienas iš jų – dvasios išsekimas“[98]. Aiškinama kaip intelektas, kaip supratimas, kaip „sveikas mąstymas“, dvasia buvo pasisavinta literatų ir estetų, kurie esą turi „dvasios“; ji buvo paversta racionalaus pasaulio aiškinimo instrumentu (pozityvizmas), materialių gamybos santykių reguliavimo įrankiu (marksizmas), tautos organizavimo pagal rasinį kriterijų priemone. Dar gilesniame lygmenyje instrumentiškas dvasios susilpnėjimas nuvedė prie įvairių mokslo sričių tarpusavio atsiskyrimo. Heideggeris čia prisimena savo 1929 m. pranešime *Kas yra metafizika?* darytą perskyrą tarp „universitetų ir fakultetų techninio suorganizavimo“, tik nominaliai teigiančio jų vienybę, ir tai, ko šiam organizavimui trūksta – „mus pirmapradiškai vienijančios ir įpareigojančios dvasios galios“[99]. Disciplinų gausybė, deja, tėra prasminga tik siekiant praktinių tikslų, bet visos jos yra praradusios

96 *Ibid.*
97 *Ibid.*, s. 13.
98 *Ibid.*, s. 35.
99 *Ibid.*, s. 37.

savo esminį pagrindą. Išduota dvasia tapo kultūrinės „propagandos“ bei politinės „taktikos“ objektu: antai rusų komunizmas[100], besiskelbiantis dvasios puoselėtoju po to, kai prieš ją kovojo[101].

Cituodamas savo paties *Rektoriaus kalbą* (1933), Heideggeris prabyla apie vienintelę gelbėti gebančią dvasios formą: „Dvasia nėra nei tuščių dalykų žvalgymas, nei neatsakingas guvaus proto žaidimas, jos esmė nėra kruopščių nepabaigiamų intelektualinių analizių gamyba, juo labiau ji nėra universalusis protas; dvasia yra pirmapradiškai nusistačiusi ir sąmoninga atvertis būties esmei (*Wesen*)“[102]. Kad prisikeltų iš nuopuolio, dvasia privalo skleistis įkvėpta vienintelio gydančio klausimo – būties klausimo. Heideggeris stengiasi ypač tiksliai apibūdinti sąlygas, reikalingas dvasiai pabusti: „Dvasia yra pilna esinio kaip tokio savo visumoje galių jėga. Ten, kur viešpatauja dvasia, būtybė kaip tokia visada ir bet kokiomis aplinkybėmis tampa dar labiau esančia. Todėl klausinėjimas apie esinį kaip tokį jo visumoje, būties klausimo klausinėjimas yra vienas iš kertinių klausimų, esmingas dvasios pažadinimui, o per tai – esmingas pirmapradiškam istorialinės čia-būties pasauliui, o per tai – pasaulio užtemimo pavojui sulaikyti, o per tai – mūsų tautos kaip Vakarų vidurio istorialinės misijos puoselėjimui“[103]. „Vakarų vidurys“ ir „istorinė misija“ – šie posakiai apibūdina savitą „Vokietijos“ situaciją: įkalinta lyg spaustuve tarp „Amerikos“ ir „Rusijos“, ji kenčia „patį drastiškiausią gniuždymą“ ir pačias pavojingiausias grėsmes.

Išsivaduoti iš spaustuvo – toks turi būti tikslas, kurio siekti tegalima keliant būties klausimą, leidžiantį „nė kiek nemažiau kaip atsikovoti mūsų pačių dvasinės čia-būties pradėjimą [...] ir jį perkeisti į naują pradžią“[104]. Klausimų klausimas, būties klausimas,

100 *Ibid.*
101 Žr. J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, 1987, p. 102–105.
102 *Einführung in die Metaphysik*, s. 37–38.
103 *Ibid.*, s. 38.
104 *Ibid.*, s. 29.

nėra nei estetinis reikalas, nei kalbėjimo būdas, o žodis „būti“ nėra kokie nors „rūkai“. Negalima delsti – reikia sugrąžinti kalbai jos tikrąjį kalbėjimą ir parodyti, kaip būties klausimas yra surištas su pačiu Vakarų likimu ir išgelbėjimu – kad jis ir yra *šis likimas*.

§3. Prieštaravimai

Filosofijos ir teologijos santykis, vaizduojamas Heideggerio tekstuose, turi būti vertinamas platesniame ryšio tarp filosofijos esmės ir krikščioniškosios teologijos kontekste. Mūsų nagrinėtuose tekstuose minėtas santykis buvo pristatytas kaip *esminis ne-santykis* ir kaip *neesminis santykis*: esminis ne-santykis todėl, kad filosofijos ir teologijos svarstomi klausimai neturi nieko bendra; neesminis santykis, nes teologija, konceptualiai kurianti savo sistemą, gali filosofija pasinaudoti. Tačiau heidegeriškasis abiejų „mokslų“ traktavimas kelia daug ir kartais rimtų problemų, kurias dabar nurodysime.

1. Tikėjimo „intymusis branduolys“

1927 m. pranešime apibūdindamas „tikėjimą“, Heideggeris du kartus vartoja sąvoką „*innersten Kern*“, kuri į prancūzų kalbą paprastai yra verčiama posakiu „pats intymiausias branduolys“*, ir vieną kartą – „*innere* σύστημα“[105]. Toks šių sąvokų kartojimas bei bendra problemos argumentacija aiškiai nurodo būtent tikėjiškumą kaip „intymųjį branduolį“. Tačiau kalbėti apie tikėjiškumą kaip apie „branduolį“, išskirti tikinčiosios egzistencijos „intymiąją“ zoną – tai spręsti apie patį tikėjimo dalyką. Bet – *iš kur kyla tokio sprendimo teisė*? Iš filosofijos? teologijos? Atsakymo spraga verčia vaizduotis tikėjimą pernelyg statiškai. Čia ir glūdi pirmasis rimtas prieštaravimas Heideggerio plėtojamai tikėjimo „pozityvumo“

105 *Wegmarken*, atitinkamai p. 55, 66, 57–58.

idėjai. „Tikėjimo branduolio“ sąvoka iš tiesų nurodo į „kerigmą“ ir ja remiasi. Bet: 1. kerigma, kaip „skelbimas“, tėra tik vienas iš tikėjimo raiškos tipų. Kiti raiškos tipai lygiai taip pat visiškai priklauso tikėjimo ir jo akto pamatinei sąrangai: istorinis pasakojimas, poetinė ištartis bei išminties žodis, himnų įkvėpis ir pranašų protestas. 2. Kerigminiam motyvui kaip tokiam iš esmės yra būdinga laikiškumo struktūra: jame plėtojami teiginiai visada išskiria praeitį, dabartį ir ateitį[106]. Todėl pati seniausia krikščioniškojo *Credo* forma neturi nieko bendro su „vienlaikiškuoju“ skelbimu. Dėl laikiškosios pasakojimo struktūros jos „turinys“ negali būti įvardijamas per gryno branduolio sąvoką. Dauguma komentatorių niekada neatkreipė dėmesio į šį fundamentalų duomenį[107].

Drauge vėl iškyla klausimas dėl teologijos kaip mokslo, kaip tikėjimo mokslo. Pastarąjį Heideggeris traktavo, dabar jau aiškiai matome, neatsižvelgdamas į tikėjimo „prigimtį“, išgyvenamą ilgoje krikščioniškoje tradicijoje. Šitaip tampa abejotinas ir teiginys apie tikėjimo teikiamą „saugumą“, apie jo, kaip nuramintojo, vaidmenį egzistencijos „kodėl“ keliamo svaigulio akivaizdoje.

2. Biblinio teksto statusas

Heideggerio tiesos krikščioniškoje teologijoje supratimas kelia *teologinę problemą*, kurios, kaip tokios, jis nesuvokė. Atidesnis žvilgsnis rodo, jog problema randasi dėl šio Heideggerio santykio

106 Pačią seniausią kerigmą rasime švento Pauliaus *Pirmame laiške korintiečiams*, 15, 3-5. Žr. taip pat *Apaštalų darbuose* esančias kerigmas: 2, 22-38; 3, 13-19; 4, 10-12; 10, 37-43; 13, 23-38.

107 Šiuo požiūriu, H. Birault klydo, kai dėjo lygybės ženklą tarp tikėjimo ir šauksmo: „Tikėjimas yra tikėjimo skelbimas arba išpažinimas. Tikėjimas yra šauksmas, tikėjimo šauksmas: Credo“, – H. Birault, „Philosophie et théologie. Heidegger et Pascal“, in: *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, Paris: L'Herne, 1983, p. 393. Žr. H. Dumery, *La foi n'est pas un cri*, Paris: Seuil, 1959.

su bibliniu tekstu ypatumo: jis remiasi tik Naujuoju Testamentu. Paulis Ricœuras jau seniai pastebėjo: „Tai, kas mane dažnai stebindavo skaitant Heideggerį, yra, taip jau atrodo, jo nuolatinis vengimas įimti domėn hebrajiškosios minties klodus. Kartais savo mąstyme jis remdavosi evangelija ir krikščioniškąja teologija, bet hebrajiškųjų šaltinių vengdavo“; toliau: „Argi krikščioniškosios tradicijos permąstymas ‚žingsnio atgal‘ metodu nereikalauja, kad būtų pripažinta radikaliai hebrajiška krikščionybės dimensija? kad būtų suvokta, jog krikščionybė yra pirmiausia įsišaknijusi judaizme ir tik po to – graikų tradicijoje?“[108] Heideggerio apsisprendimas vengti „hebrajiškųjų šaltinių“ padaro jam būdingą evangelijos teksto naudojimą ginčytiną hermeneutine prasme. Žydiškojo Testamento ir Naujojo krikščioniškojo Testamento sąsajų nutraukimas yra mažų mažiausiai neatsargus, nes jis neatsižvelgia į pačias „Naujojo Testamento“ susidarymo sąlygas.

Heideggeris duoda pastarajam tokią teologinę kryptį, kuri sunkiai dera su jame įrašyta hermeneutine funkcija, kylančia iš pačios Biblijos nuorodos apie tai, kad žydų raštai išsipildo Nukryžiuotojo-Prisikėlusiojo asmenyje[109]. Heideggeris tvirtina: „Jeigu Raštas liudija tikėjiškumą, ši teologija yra iš esmės neo-testamentinė teologija“[110]. Taip dedamas lygybės ženklas tarp viso Švento Rašto ir Naujojo Testamento Heideggerio pasirinkimą remtis tam tikromis šventraščio vietomis daro ypač nepatikimą – tai mūsų antrasis priekaištas: antai paskaitose apie *Pagrindinį metafizikos klausimą*, kai iškyla reikalas nustatyti biblinės minties statusą filosofinės minties atžvilgiu, yra cituojamas išimtinai šventas Paulius, o tai jau verčia nustebti.

108 Cituojama iš „Note introductive“, *Heidegger et la question de Dieu*, p. 17.
109 Žr. būtent P. Beauchamp, *L'Un et l'Autre Testament*, Paris: Seuil, 1977, taip pat kolektyvinį veikalą *L'Evangile exploré. Mélanges offerts à Simon Légasse*, Paris: Cerf, 1996, ypač J. Doré tekstą, p. 415–435.
110 *Wegmarken*, s. 57.

Trečias ir toks pat rimtas priekaištas Heideggeriui kyla iš to, kaip jis cituoja ir interpretuoja šventojo Pauliaus tekstus. Jeigu Paulius vadina filosofiją kvailyste, tai tam tikra apibrėžta prasme, kurios Heideggeris nesuvokė. Jo cituojamoje ištraukoje iš *Laiško korintiečiams*[111] šventasis Paulius išreiškia dvilypį nepasitenkinimą. Pirmiausia žydiškos nuostatos atžvilgiu. Ši nuostata – tai kategoriškas reikalavimas iš Dievo ženklų, ir tuo pačiu – noras palenkti dievybę savo valiai. Tai nereiškia, kad Paulius vienpusiškai atmeta judaizmą, kaip kupiną tuštybės; Abraomas juk buvo ir lieka visų tikinčiųjų Tėvas. Tačiau atsisakydamas „Kryžiaus" ženklo ir reikalaudamas ypatingų ženklų, judaizmas nutraukia savo tikėjimo kelią, pradėtą Abraomo, ir atmeta pats save. Toliau – graikiškos nuostatos atžvilgiu. Paulius čia taikosi ne į filosofiją kaip tokią, ne į autonomiškos minties tradiciją, bet į tokią pasaulio elgseną, kuri išmintį apriboja tik žmogaus horizontu ir kuri, dėl šios priežasties, negali prieiti prie tikrosios tiesos paslapties. „Pasaulis su savo išmintimi nepažino Dievo su Dievo išmintimi". Šis tvirtinimas gali būti iki galo suprastas tik remiantis pirmosiomis Pauliaus *Laiško romiečiams* eilutėmis: „Tai, kas gali būti žinoma apie Dievą, jiems aišku, nes Dievas jiems tai leido suprasti. Jo neregimosios ypatybės – jo amžinoji galybė ir dievystė – nuo pat pasaulio sukūrimo aiškiai suvokiamos protu iš jo kūrinių, taigi jie nepateisinami. Pažinę Dievą, jie negarbino jo kaip Dievo ir

111 „Žodis apie kryžių tiems, kurie eina į pražūtį, yra kvailystė, o mums, einantiems į išganymą, jis yra Dievo galybė. Juk parašyta: Sunaikinsiu išmintingųjų išmintį, niekais paversiu gudriųjų gudrybę. Kur išminčius? Kur Rašto aiškintojas? Kur šio pasaulio tyrinėtojas? Argi Dievas nepavertė pasaulio išminties kvailyste? O kadangi pasaulis savo išmintimi Dievo nepažino iš Dievo išminties veikalų, tai Dievas panorėjo skelbimo kvailumu išgelbėti tuos, kurie tiki. Žydai reikalauja stebuklų, graikai ieško išminties, o mes skelbiame Jėzų nukryžiuotąjį, kuris žydams yra papiktinimas, pagonims – kvailystė" (*1 Kor* 1, 18-23; Č. Kavaliausko vert.).

jam nedėkojo, bet tuščiai svarstydami paklydo, ir neišmani jų širdis aptemo. Girdamiesi esą išmintingi, tapo kvaili. Jie išmainė nenykstančio Dievo šlovę į nykstančius žmogaus atvaizdus“[112]. Taigi, anot Pauliaus, yra dvi išmintys: savimi pasitenkinanti išmintis, mananti, kad jai priklauso teisė apie žmogų ir pasaulį tarti paskutinį žodį, ir išmintis, kuri, remdamasi „sukurtuoju“ pasauliu, gali vesti Dievo link, net jeigu ji lieka nepriklausoma nuo krikščioniškojo tikėjimo. Ne filosofija yra „kvailystė“, bet toks *ieškojimo ir mąstymo būdas, kuris žmogų padaro visų daiktų matu ir atsisako atvirybės*. Pauliaus tekstas neturi nieko, kas galėtų pateisinti pernelyg lengvą Heideggerio interpretaciją.

Apibendrinkime. Trigubas Heideggerio analizės egzegetinis nepakankamumas kyla dėl prasmės, kurią jis suteikia Kristaus įvykiui. Klausant Heideggerio išeitų, kad, išlaisvinus šį įvykį iš bet kokios hebrajiškos praeities, būtų galima atrasti tam tikrą pirmapradę tiesą. Tačiau šis įvykis niekaip negali būti vertinamas kaip įvykęs *ex nihilo*. Netrukus mes grįšime prie šios lemiamos išvados, bet prieš tai reikia nustatyti, ką tokia biblinė ir teologinė konfigūracija reiškia filosofijai, suprastai kaip ontologinis mokslas.

3. Krikščioniškosios egzistencijos statusas

Trigubai nepakankamas statusas, suteiktas bibliniams raštams, siejasi su filosofijos uždaviniu, kurį Heideggeris jai priskiria teologijos atžvilgiu. Šis uždavinys, matėme, yra teologinių sąvokų ontologinis taisymas. H. Birault čia konstatuoja dviprasmybę ir apsirikimą. Dviprasmybę, nes iškyla dvi visumoje nesuderinamos galimybės: iki-krikščioniškoji egzistencija yra *arba* Adomo egzistencija, dar nepaliesta nuodėmės, – ir šiuo atveju „visą šios egzistencijos tiesą talpina kūriniją sukūrusio Dievo žodis“, – *arba* nusidėjėlio, nežinančio apie savo kaip nusidėjėlio būklę, egzistencija – šiuo atveju,

112 *Rom* 1, 19-23b. (Č. Kavaliausko vert.)

„egzistencijos tiesa negali būti randama niekur kitur kaip tik pačioje nuodėmėje, tačiau – tik tikėjimo šviesoje". Apsirikimą, nes po nuodėmės „negali būti paprasčiausiai ne- arba iki-krikščioniškos egzistencijos, bet visada tik *nuodėmės* paliesta egzistencija, kitaip sakant, visada tik tikėjimui besipriešinanti egzistencija, *antikrikščioniška* egzistencija"[113]. Juk tikėjimas ir teologija negalėtų pasitenkinti padalytu realybės suvokimu, atseit, viena vertus, neutralus Dasein, esantis čia pat, atviras, bet nepaliestas, kita vertus – krikščioniškoji egzistencija, kuri tikėjimu realizuotų vieną iš egzistencijos būdų, bet drauge būtų nutolusi nuo autentiško ontologinio klausimo. H. Birault pastebi: „Iki nuodėmės... po nuodėmės. Viskas yra čia. Tų pirminių sąvokų, kuriomis turėtų remtis teologinių sąvokų aiškinimas, spėjamasis religinis neutralumas yra iliuzinis, tad pamėkliška yra ir minėta galimybė Kryžiaus teologijai sudarinėti sąjungą su tuo minimaliu ateizmu"[114]. Maža to. Tai, kas atrodo tik kaip teologijos problema, sudaro pirmos svarbos problemą pačiai filosofijai: 1. Jeigu teologinių sąvokų iki-krikščioniškasis neutralumas yra „iliuzija", kokia prasmė jungti filosofinį ieškojimą su ateizmu? 2. Kas liktų iš krikščioniškojo tikėjimo egzistencijos, jei ši nekiltų iš galimybės rinktis tarp krikščioniškosios egzistencijos ir nekrikščioniškosios egzistencijos?

Esame užburtame rate: Heideggeris imasi svarstyti antrąją problemos dalį, bet nepaiso pirmosios. 1. „Filosofiniam tyrinėjimui" būtina, pasak jo, plėtotis aiškiai anapus bet kokio teizmo: tik taip galima pasiekti ontologiškai iki-krikščionišką ar iki-religinį Dasein turinį, drauge ir autentiškai mąstančią mintį. *Būtis ir laikas* pabrėžia: „Dasein kiekvieną kartą yra tai, kas būti jis gali; jo buvimo būdas yra galimybė"[115]. Iš čia neišvengiamai kyla klausimas, užduodamas teologijai: *kaip savo visumoje ji yra toje „galimybėje"*,

113 H. Birault, *op. cit.*, p. 396.
114 *Ibid.*
115 *Sein und Zeit*, §31, s. 143.

kuri sudaro žmogaus-būties struktūrą? 2. Tačiau pirmoji problemos dalis lieka neišspręsta: juk *teologija iš esmės reikalauja sistemiškai pažinti ne vien tik tą egzistencijos būdą, kuris kyla iš Dasein kaip būties-galimybės, bet ypač krikščioniškąją egzistenciją kaip tą, kuri leidžia visam žmogui būti tiesoje.*

4. Ar egzistuoja „krikščioniškoji filosofija"?

Du kartus – pranešime *Fenomenologija ir teologija*[116] ir paskaitose *Metafizikos pamatinis klausimas*[117] – Heideggeris vartoja posakį *Hölzernes Eisen*, „geležinė mediena"[118], norėdamas apibūdinti ir paneigti „krikščioniškąją filosofiją". Pirmajame tekste, kaip matėme, teologijos ir filosofijos nesuderinamumas kyla iš to, kad prisirišimas prie tikėjiškumo ir nepriklausoma čia-būties sandara yra egzistenciškai susipriešinę. Tačiau tokia pozicija įveda į sunkią painiavą: kai kova prieš „mirtiną priešą" nėra pageidaujama tos pačios pusės, kuri taip apibūdina teologiją, argi apibūdinimas gali nekelti abejonių? Kaip tokiomis sąlygomis galima galvoti kad ir apie tą blyškiausią sąsają, pavadintą ontologine pataisa? Kokią prasmę ši sąsaja galėtų turėti? Visa tai jau kelia sunkumą „mąstyti", aporiją, kurios Heideggeris nepastebi.

Painiava dar pasunkėja, kai antrame tekste – apie *Pagrindinį metafizikos klausimą* – Heideggeris remiasi pauliškąja kvailystės-

116 *Wegmarken*, s. 66.

117 *Einfürung in die Metaphysik*, s. 6.

118 Kitame tekste Heideggeris, vartodamas tą pačią metaforą ir aštrindamas ironiją, rašys, kad teologų filosofija „tėra tik tuščias vardas, nes krikščioniškosios filosofijos idėja savo absurdiškumu pranoksta apskritimo kvadratiškumą. Kvadratas ir apskritimas dargi sutaptų ta prasme, kad abu yra erdvinės figūros, tuo tarpu neperžengiama praraja skiria krikščioniškąjį tikėjimą ir filosofiją", *Nietzsche II*, s. 132. Pastebėkime, kad savo habilitacinėje disertacijoje apie Dunsą Škotą (1915) Heideggeris rašė: „Tai, kas įima prieštaravimą, pavyzdžiui, kvadratinis apskritimas, yra *niekas*", GA 1, Frankfurt am Main: Klostermann, s. 162.

išminties priešprieša, norėdamas pademonstruoti „nesusipratimą" (*Missverständnis*), kurį esą sukelia krikščioniškoji filosofija. Toks Pauliaus teksto naudojimas, matėme, iškraipo jo mintis. Dar daugiau, jis priklauso nuo *filosofinio apsisprendimo* tiek, kiek ir nuo egzegetinio pasirinkimo. Šis apsisprendimas turi kontekstą: XX a. pradžioje Vokietijoje ir Europoje buvo plačiai svarstomas filosofijos statuso klausimas biblinio tikėjimo akivaizdoje[119].

Tuo laikotarpiu, 4 dešimtmetyje, dėl „krikščioniškosios filosofijos" Prancūzijoje kilo ginčas, kuriame labiausiai reiškėsi Bréhieras, Gilsonas, Maritainas ir Blondelis. Aštri polemika ginčą iškėlė į tarptautinę plotmę. Pradedant 1932 m. jame stengėsi dalyvauti bet kuris solidesnis Europos ir Amerikos mokslinis žurnalas. A. Renardas suskaičiavo, kad nuo 1932 iki 1936 m. ne mažiau kaip dešimt institucijų tiesiogiai dalyvavo ginče[120]. Yra duomenų manyti, kad Heideggeris labai greitai susipažino su šiais įvykiais. Pastebėtina: 1. pranešimas *Fenomenologija ir teologija* buvo perskaitytas tais pačiais metais, kai buvo išleista Brehiero knyga *Helenizmas ir krikščionybė* (1927) – būtent šis

119 Antai Karlas Jaspersas, nors ir teigia, kad „filosofinis tyrinėjimas Vakaruose, norima tai pripažinti ar ne, visuomet vyksta kartu su Biblija, net kai jis jai priešinasi", vis dėlto tikina, kad niekada „filosofijos Vienis nėra Biblijos asmuo", kad „tai, ko Biblijai trūksta, yra filosofinės sąmonės nubudimas, nepaisant kelių prošvaisčių", *Der philosophische Glaube*, Munich: R. Piper, Verlag, 1948, atitinkamai p. 75, 64, 85, 69.

120 Europos ir Amerikos mokslinės draugijos; Marselio filosofinių studijų draugija, kuri ginčui skyrė 1932 m. lapkričio 26 d. posėdį; Solšuaro tomistinė draugija (1933 m. rugsėjo 11 d., Žiuvisy miestelyje); Otavos tomistinė draugija (1933 m. spalio 8 d.); Olandijos tomistinė draugija (1934 m. balandžio 14–15 d.); VIII-asis tarptautinis filosofijos Kongresas (Prahoje, 1934 m. rugsėjo 2–7 d.); vaduviečių teologijos draugija (1935 m. gegužę) ir t. t. Žr. A. Renard, *La Querelle sur la possibilité de la philosophie chrétienne*, Paris: Ed. Ecole et Collège, 1941, p. 16–17.

tekstas ir sukėlė žymųjį ginčą; 2. *Įvado į metafiziką* paskaitos, kuriose krikščioniškoji filosofija buvo traktuojama kaip „geležinė mediena“ ir „nesusipratimas“, buvo skaitomos ginčui besibaigiant, 1935 m.; 3. kaip ir Heideggeris, tik keliais metais anksčiau, Edith Stein buvo Husserlio padėjėja[121]. Ji puikiai išmanė Prancūzijoje kilusio ginčo dalyvių pozicijas ir tarp 1934-ųjų ir 1936-ųjų metų išleido ypač gerai dokumentuotus mąstymus apie „krikščioniškąją filosofiją“[122].

Žvelgiant į šiuos duomenis, kyla klausimas: kodėl pats Heideggeris tiesiogiai neįsitraukė į diskusiją? Todėl, kad nuo pat pradžių savo mintį jis vystė anapus jos. Anot Heideggerio, reikia pasirinkti tarp griežtai klausiančio mąstymo puoselėjimo ir saugumo, kurį teikia užsidarymas tikėjime. Taigi, kad krikščioniškąją filosofiją jis paskelbė prieštaringa, buvo dėsningas jo mąstymo plėtotės momentas. Vis dėlto lieka neatsakyta į pagrindinį teorinį prieštaravimą: kaip derinti filosofiją kaip radikalų klausinėjimą, kaip ontologinį mokslą, ir išmintį, gyvenimo filosofiją, „laikyseną mąstant natūraliai“, būdingą bet kuriam žmogui kaip egzistuojančiam žmogiškai? 1928 m. rugpjūčio 8 d. laiške, adresuotame E. Blochmann, Heideggeris rašo: „Žmogiškosios čia-būties esmei, jau jos egzistavimo fakte, priklauso filosofavimas. Būti žmogumi – tai *reiškia* jau filosofuoti“[123]. Kitaip tariant, Heideggeris palieka nepaliestą klausimą apie *santykio tarp* tikėjimo, *kuris būtų ankstesnis už bet kokį teologinį sistematizavimą, ir* filosofavimo, *paprasčiausiai priklausančio žmogiškajam egzistavimui kaip tokiam, prigimtį*. Bet juk ar galima, kol nėra išspręsta iki-filosofinio lygmens ir iki-teologinio tikėjimo ryšio mįslė, užimti tokią

121 Iškart po savo disertacijos, pasirodžiusios 1917 m., gynimo. Žr. E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle: Bruckdruckerei des Waisenheuses, 1917.

122 Šie mąstymai bus pakartotinai išleisti 1939 m. veikale *Endliches und ewiges Sein*, Breslau: Borgmeyer, 1939.

123 M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel*, s. 25.

radikalią poziciją krikščioniškosios filosofijos atžvilgiu, kokią užėmė Heideggeris? Bet galbūt turime paklausti apie giliausią heidegeriškojo apsisprendimo motyvą.

5. Tiesa kaip „pirmapradiškumas“

Čia tegalime tik trumpai pristatyti tai, kas mums atrodo dar gilesnis Heideggerio nuostatos „krikščioniškosios filosofijos“ atžvilgiu motyvas – tiesos „esmės“ klausimą.

Pranešimo, skaityto 1930 m., *Apie tiesos esmę* pradžioje Heideggeris svarsto klasikinę tiesos sąvokos prasmę: „Tikroji būtis ir tiesa čia reiškia atitikimą, ir atitikimą dvejopa prasme: pirmu atveju dalyko ir to, kas apie jį manoma, o kitu – to, kas išreikšta teiginiu, ir dalyko atitikimą“[124]. Ši tiesos samprata, sutelkta Viduramžių formulėje „*Veritas est adaequatio intellectus et rei*“, priklauso tai tradicijos srovei, kuri, pavergta „savaiminio suprantamumo viešpatijos“, užmiršta savo pačios teologinį pagrindą. Iš čia kyla programinis uždavinys: „Filosofinį esmės apibrėžimą [turime išlaikyti] gryną, be teologijos priemaišų“[125]. *Būtis ir Laikas* jau buvo apibendrinęs klasikinį tiesos apibrėžimą tokiais terminais – 1. tiesos „Vieta“ čia yra teiginys (sprendinys), 2. tiesos esmė yra sprendinio ir jo objekto „atitikimas“[126] – ir atmetęs šią „tradicinę tiesos sąvoką kaip iškreiptą“[127]. Heideggerio traktate *Apie pagrindo esmę* (1929) taip pat skaitome: „Šis tiesos apibrėžimas (tiesa kaip atitikimas) yra, žinoma, neišvengiamas, bet ir nemažiau iškreiptas arba antraeilis“[128]. Jeigu tad filosofija nori tapti tuo, kuo būti jai priklauso, ji privalo atsigręžti į savo pirmapradišką kilmę – tik taip ji

124 „Vom Wesen der Wahrheit“, in: *Wegmarken*, s. 177; liet. vert. (A. Šliogeris) „Apie tiesos esmę“, in: *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1992, p. 293.
125 *Ibid.*, s. 180; liet. vert., p. 295.
126 *Sein und Zeit*, §44, s. 214.
127 *Ibid.*, s. 219.
128 „Vom Wesen des Grundes“, s. 129.

išvengs „ryškaus trivialiojo intelekto (sofistikos) viešpatavimo“[129]. Kantas nujautė, pasak Heideggerio, filosofijos pirmapradišką esmę ir jos „kritinį“ pobūdį, kai apie ją rašė: „Ji turi rasti tvirtą pagrindą, atsietą nuo bet kokios atramos žemėje ir danguje. Filosofija privalo rodytis savo grynume ir puoselėti tik savo pačios dėsnius, o ne didvyriškai ginti tuos, kuriuos siūlo prigimtis ar dar kokia nors aukštesnė natūra“[130]. Kantiškoji prieiga prie filosofijos esmės vis dėlto lieka, Heideggerio nuomone, nepakankama – ji yra pagrįsta subjektyvumu ir buvo suprasta tik jame. Tuo tarpu tiesa yra būties tiesa: „Apmąstydama *esmės* sąvoką, filosofija mąsto būtį“[131]. Filosofijai negalima narstyti tiesos kaip objekto, bet ji privalo pati leistis-būti, panašiai kaip esinys būva, jam „leidžiant-būti“. Tik taip atsidavusi tiesai, ji sugrįš iki pat to pirmapradiškumo, kurį savyje slepia kai kurie graikų žodžiai[132].

Čia kyla du klausimai. Heideggeris puoselėja Dasein tiesos ontologinę dimensiją ir todėl ieško jos pirmapradiškumo. Tačiau kokį statusą turi tiesa, sujungta su procesu, kuris istorijoje reiškėsi kaip būties užmiršimas? Kitaip tariant, kaip galima suvokti heidegeriškąjį „žingsnį atgal“, kuris atsisako pripažinti, kad istorija su savo epochomis gali būti *pozityvios tiesos tarpininkė*, ir joje mato tik tiesos užmiršimo pėdsakus? Atrodo, čia turime naują

129 „Vom Wesen der Wahrheit“, s. 196; liet. vert., p. 309.

130 Cituota Heideggerio, *ibid.* E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris: Vrin, p. 145.

131 „Vom Wesen der Wahrheit“, s. 198; liet. vert., p. 310.

132 Apie skirtumą tarp *Beginn* (pradžia), *Anfang* (kilmė) ir *Ursprung* (pirmapradiškumas), žr. R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie*, Paris: Seuil, 1982, p. 144–188. Autorius aiškiai parodo, kaip Heideggerio leksikoje pirmasis iš šių terminų dažniausiai žymi metafizikos atsiradimą Platono ir Aristotelio filosofijose, bet taip pat naują iš „Būties“ išėjusią istorialinę pradžią; antrasis terminas (*Anfang*) reiškia pradėjimą to mąstymo, kuris pats save patiria kaip būties mąstymą; pagaliau trečiasis terminas (*Ursprung*) žymi *homologein* tarp žmogaus (*homus*) ir būties *legein*.

aporiją: apriboti būties eigą ir likimą būties užmiršimo tematikoje – ar tai nereiškia būties dingimo *loginės būtinybės*? Antras klausimas: ar Heideggeris pakankamai teisingai įvertino tai, kas iš tiesų nulėmė istorinį krikščionybės ir helenizmo susitikimą? Ar, atidžiau pažvelgus, jis nebuvo priklausomas nuo tokios konceptinės sistemos, kurios forma tiesiog verčia vertinti istoriją kaip pirmapradiškumo iškraipą? Norint atsakyti į šį dvilypį klausimą, reikia ištyrinėti antrąjį filosofijos ir teologijos sąsajų tipą Heideggerio mąstyme.

Antras skyrius
Filosofija ir onto-teologija

Visi metafizikos pavidalai ir jos istorijos etapai
yra fatališkai neišvengiami, bet galbūt tokia lemtis
yra Vakarams būtina.

Esė ir Pranešimai

Heideggeris rašo: „Onto-teologinis metafizikos pobūdis mąstymui yra tapęs sunkiai suvokiamas ne dėl kokio nors ateizmo, o dėl mąstančiojo patirties, kuriai ši onto-teologija rodo dar *neapmąstytą* metafizikos esmės vientisumą“[133]. Taip jis pažymi esminę, o ne atsitiktinę, metafizikos ir teologijos sąjungą. Mes analizuosime radikaliai naują filosofijos ir teologijos santykio prasmę: būtent tai, dėl ko, pasak Heideggerio, jos istorijoje vystėsi bendrai. Analizė vyks trimis etapais: išnagrinėsime heidegeriškąją metafizinio proceso interpretaciją; po to stengsimės įvertinti šio proceso reikšmę teologijai ir filosofijai; galiausiai pateiksime keletą mums kilusių prieštaravimų Heideggerio požiūriui.

§4. Istorija ir onto-teologija

Jau *Būties ir Laiko* pradžioje Heideggeris išreiškia būtinybę atskirti vieną nuo kito būties ir pagrindo klausimus[134]. Tuo tarpu, pasak jo, Vakarų metafizikos istorija – nuo Platono ir

133 *Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske, 1957, s. 51; liet. vert. mod. (A. Šliogeris) *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1992, p. 350–351.

134 *Sein und Zeit*, §1–3.

Aristotelio iki Nietzsche's – yra vien tik būties ir esinio pagrindo painiavos istorija.

1. Painiavos pradžia

Aristotelis, teigia Heideggeris, paliko pirmosios filosofijos esmę „dviprasmybėje“: neaišku, ar ji turėjo būti „būties kaip būties“, ar „pirmųjų principų“ mokslas[135]. Iš čia kilo painiava: „Aristotelis vadina mokslą apie esinį kaip esinį pirmąja filosofija. Bet pastarosios objektas nėra vien esinys savo esatyje: jos objektas yra taip pat esinys, kuris išreiškia esatį jos grynume – aukščiausiasis esinys“[136]. Taip dualumas įsiskverbė į būties klausimą nuo pat graikų filosofijos pradžios ir niekada nebuvo išspręstas: „Post-aristotelinės Vakarų metafizikos forma kyla ne iš vadinamosios aristoteliškos sistemos palikimo ir vystymosi, bet iš neaiškios ir dviprasmiškos būsenos, kurioje Platonas ir Aristotelis paliko svarbiausias problemas, nesuvokimo“[137]. *De facto* ir labai greitai ėmė dominuoti pirmosios filosofijos kaip „pirmųjų principų mokslas“. Būties klausimas, keliamas Aristotelio, liko įkalintas platoniškojo mąstymo struktūrose. Pastarųjų vedlys yra Εἶδος. *Olos alegorijoje* „mintis keliauja μετ' ἐκεῖνα, ‚anapus' apačioje stebėtų dalykų, kurie tėra tik šešėliai ir atvaizdai“. Platoniškojo mąstymo judesys, kreipdamas „anapus“, t. y. į „idėjas“, į antjuslinę sferą, veda aukščiausios Idėjos link, šį pasaulį sudarančių šešėlių ir atvaizdų pirmosios ir universaliosios priežasties link[138]. Būtent šią aukščiausią priežastį Platonas, o po jo ir Aristotelis, vadina Dievu: „Nuo tada, kai esinio būtis

135 Aristotelis, *Metafizika*, A, 2 ir Γ, 1.

136 *Holzwege*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1950, s. 179.

137 *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, Frankfurt am Main: Klostermann, 1991, s. 8.

138 *„Das Denken geht μετ' ἐκεῖνα ‚über' jenes, was nur schattenhaft und abbildmässig erfahren wird, hinauss εἰς ταῦτα, ‚hin zu' diesen nämlich den ‚Ideen'“*, „Platons Lehre von der Wahrheit“, in: *Wegmarken*, s. 233.

buvo interpretuota kaip *ἰδέα*, mąstymas apie esinio būtį yra metafiziškas, o metafizika yra teologiška. Čia reikia suprasti ‚teologiją' ir kaip tą interpretaciją, pagal kurią esinio ‚priežastis' yra Dievas, ir kaip būties projekciją į tą priežastį, kuri esą savyje talpina būtį ir būties šaltinį, nes ji esą yra visa ko, kas yra, maksimalus Esinys"[139]. Įvade į pranešimą *Kas yra metafizika?* Heideggeris vadina visa tai „dimorfine" (*Zweigestaltig*) metafizikos sandara[140]. Dimorfine, nes, viena vertus, ji išreiškia visuotinumą kaip tokį ir tokiu būdu pačius bendriausius ir pačius universaliausius esinių visumos bruožus, kita vertus ir tuo pačiu metu – ji išreiškia ir „esinių visumą kaip tokią aukščiausio esinio ir dieviškojo esinio prasme"[141]. Kaip ta, kuri ieško pačių bendriausių esinio bruožų, metafizika turi būti vadinama „ontologija", o kai ji ieško esinio buvimo priežasties – buvimo priežasties, kuri vėlgi yra interpretuojama kaip esinys – metafizika privalo būti vadinama „teologija": „Savo esme ji yra kartu ir ontologija siaurąja prasme, ir teologija"[142].

Metafizikos dimorfinė sandara kyla iš būdo, kuriuo esinys pasirodė metafizikai, dvilypiškumo: jis pasirodė kaip turintis kažką universalaus ir kaip turintis kažką aukščiausio. „Tas pats *Logos* – ir tas, kuris priklauso onto-‚logijai', ir priklausantis teo-‚logijai' – kaip santalka yra vienijantis pradas, Ἕν. Bet šitas Ἕν yra dvejopas: viena vertus, tai vienijantis pradas kaip pirminė ir visuotiniausia realybė; kita vertus, tai vienijantis pradas kaip aukščiausia realybė (Dzeusas)"[143]. Metafizika vienu mostu mąsto esinį ir kaip grindžiamą savo pagrindu, kuris yra būtis, – „tada ji yra logika kaip onto-logika"[144], – ir kaip

139 *Ibid.*, s. 233.
140 „Einleitung zu *Was ist Metaphysik?*", in: *Wegmarken*, s. 374.
141 *Ibid.*, s. 373.
142 *Ibid.*
143 *Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske, 1957, s. 67; liet. vert. (A. Šliogeris), *Rinktiniai raštai*, p. 359.
144 *Ibid.*, s. 68; liet. vert., p. 360.

grindžiamą savo priežastyje aukščiausiojo Esinio – „tada ji yra logika kaip teo-logika“[145]. Onto-teo-loginė sandara yra apibrėžiama būtent taip: *metafizika iš pat pradžių laikėsi esinio ir būties skirtume, tačiau niekada nesiėmė šio skirtumo kaip tokio apmąstyti.*

2. Būties užmaršties istorinės išraiškos
a. Augustiniškoji „fruitio Dei“

Toks mąstymo vyksmas pritiko krikščioniškajai teologijai, lyg jos rėmai: „Teologinis ontologijos pobūdis nekyla iš to, kad graikų metafizika vėliau buvo pasisavinta ir pertvarkyta krikščioniškos bažnytinės teologijos. Jis kyla iš būdo, kuriuo esinys pačioje pradžioje buvo kaip esinys atvertas. Būtent tokia esinio atvertis pirmiausia ir įgalino krikščioniškąją teologiją griebtis graikų filosofijos“[146]. 1921 m. pavasario semestro paskaitose *Augustinas ir neo-platonizmas* Heideggeris siekia parodyti, kaip Augustinas, plėtodamas *fruitio Dei* temą, tam tikru būdu perima neo-platoniškąją džiaugimosi Gėriu ir Grožiu temą: matomais dalykais mes naudojamės (*uti*), o nematomais – džiaugiamės (*frui*)[147]. Kadangi Dievas yra *summum bonum*, jis vienintelis yra vertas džiaugsmo. Tokiu būdu Augustinas apleido su krikščioniškojo gyvenimo fakticiškumu siejamą teologinę programą[148] ir įėjo į metafizinius rėmus, kuriuose „mąstymas“ reiškia „matymą“, „regėjimo“ aktą. Jeigu, pagal jį, Dievas yra „nuolatinė čia-esanti-būtis“ – tai vis dėl šių rėmų, kuriuose būtis ir Dievas yra kartu apmąstomi kaip „esantys-nuolat-prieš-akis“[149]. Krikščionybės teigiama „kontempliacija“ kaip aukščiausias aktas išreiškia krikščioniškosios teologijos priklausomybę graikų metafizinei tradicijai. Argi

145 *Ibid.*
146 „Einleitung zu *Was ist Metaphysik?*“, s. 374.
147 *Augustinus und der Neuplatonismus*, GA 60, Frankfurt am Main: Klostermann, 1995, s. 271–273.
148 Žr. šios knygos §15, 2.
149 O. Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger*, Paris: Aubier-Montaigne, 1967, p. 55.

Aristotelio *Metafizikos* pradžioje neskaitome: „πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει“ (Visi žmonės natūraliai trokšta matyti-žinoti)? Taip lyg nejučiomis mąstymas buvo nukreiptas tam tikra kryptimi, ir, tiesą pasakius, dar anksčiau nei tai padarė Aristotelis, dar Parmenido laikais: pastarasis būties atskleidimą patikėjo žmogaus „matymo“ aktui. „Nuo tada ši nuostata lemia Vakarų filosofiją“[150]. Augustinas įtvirtino šią „ypatingą ‚matymo‘ pirmenybę“[151]. *Būtyje ir Laike* Heideggeris cituoja ištrauką iš X-ojo *Išpažinimų* skyriaus, kuriame Augustinas analizuoja „akių malonumo“ reikšmę pasaulio suvokimo procese: *„Neque enim dicimus: audi quid rutilet; aut, olefac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia* (Mes juk nesakom tik – klausyk, kaip tai žiba, arba užuosk, kaip tai žėri, arba ragauk, kaip tai šviečia, arba liesk, kaip tai spindi; ne, visais šiais atvejais mes sakome: *žiūrėk,* mes sakome, kad visa tai yra matoma)“[152]. Visų juslių patirties įtraukimas į „matymą“ aiškiai nurodo, kad Dasein yra užmirštas: „Rūpestis tampa galimybių matyti ‚pasaulį‘ paieška [...]. Dasein yra apčiuopiamas tik pasaulio reginyje“[153].

Tomo Akviniečio, Descartes'o, Hegelio, Schellingo ir Nietzsche's mąstymai iš esmės remsis šia būties kaip „esančios-prieš-akis“ samprata. Visi, kaip ir Augustinas, pasišvęs tam „smalsumui“, kuris nori matyti, o „ne išgirsti tai, kas yra matoma“, t. y. lenkti būtį *„tik* tam, kad būtų matoma“, dėl „matymo malonumo“[154].

b. Viduramžių scholastika

Viduramžių scholastika perėmė augustiniškąją tradiciją, kurioje Išmintis yra suvokiama kaip radikali siekiančio matyti tikėjimo

150 *Sein und Zeit*, s. 171.
151 *Ibid.*
152 Cituojama Heideggerio, *ibid.*
153 *Ibid.*
154 *Ibid.*, s. 172 ir 170.

paieška: metafizinės pastangos čia yra skirtos tam, kad būtų įvertintas ir įveiktas iš anksto duotas atstumas, kuris skiria baigtinybę ir palaimingą Dievo paslapties viziją. Pasisavindama šią tradiciją, scholastika savaip dalyvauja ir onto-teologinėje santalkoje, prasidėjusioje Graikijoje. Šio dalyvavimo šaknys glūdi graikiškų sąvokų vertime į romėnų kalbą. Politinis Romos imperializmas ir romėniškos Bažnyčios krikščionybė, savotiškai susiliedami, kartu nulėmė fundamentalią realybės patyrimo struktūrą, būdingą Viduramžiams iki pat Moderniųjų laikų[155]. Pereinant nuo ἰδέα į *idea* (kuri tampa „vaizdiniu“), nuo φύσις į *natura*, nuo οὐσία į *existentia* ir nuo ἐνέργεια į *actualitas*, prasmė menksta ir sąvokos nuskurdinamos. Metafizikos pradžioje ἔργον reiškė „tapimą esančiuoju“, o nuo dabar jis žymi „veiksmo – *operari* rezultatą – *opus*, *facere* rezultatą *factum*, *agere* išdavą *actus*“ – veiksmingumo įveiksminimą[156]. Tai, ką graikai dar apmąstė kaip „malonę, duodančią buvimą, romėnai jau suvokia kaip veiksmą ir iš jo kylančią imperiją“[157].

Nuo tada dominuojantis *actualitas* reguliuoja *causalitas* mechanizmo projekciją į Būtį. O čia ontologija jau yra uždengiama teologijos: „‚Teologiškai‘ mąstant, šis esinys vadinasi ‚Dievas‘. Galimybės būsena jam nėra įmanoma, nes juk joje jis dar kuo nors nebūtų [...]. Aukščiausias esinys yra gryna realizacija, visada išsipildžiusi, *actus purus*“[158]. Tokiu būdu Dievas yra apmąstomas, kylant aukščiausio konsistencijos taško link; jis yra *summum ens* ir lygiai taip pat *summum bonum* ta prasme, kad *bonum* yra *causa*. Heideggeris cituoja Tomo Akviniečio *Summa theologiae* (I, q. 1–23): teiginys *Deus est summum bonum* neturi jokios moralinės reikšmės, jis taip pat nėra susijęs su jokia „vertybine“

155 *Nietzsche II*, s. 412.
156 *Ibid.*, s. 410–412.
157 J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. I, Paris: Minuit, 1973, p. 128.
158 *Nietzsche II*, s. 415.

mintimi: „*Summum bonum* vardas čia gryniausiai išreiškia grynajai realybei būdingą priežastingumą, kuris lemia rezultatą – bet kurio subsistuojančiojo produkciją“[159]. Vieno Dievo *actus purus* derinasi prie iš jo kylančių būtybių ta prasme, kad aukščiausiasis Esinys leidžiasi pasaulio kontempliuojamas kaip jo paties būtis. Veikiamas Eῖδος, žmogiškasis intelektas gali tikrovės tiesą lyginti su kuriančiuoju Dievo intelektu ir tokiu būdu tiksliai prie jos prisitaikyti.

Priešingai nei skelbia plačiai paplitusi nuomonė, Viduramžių scholastų mąstymas neturi būti traktuojamas kaip krikščionybės bandymas mąstyti kartu su graikais, bet veikiau kaip dvigubas iškraipymas: kaip „graikų minties romėniškas-biblinis nuskurdinimas“[160] ir kaip pirmapradžio krikščioniško tikėjimo išdavystė. Juk viduramžiškoji teologija remiasi ne vien tikėjimu, bet ir tuo, kas yra vadinama prigimtine proto šviesa: „Dievo ir jo sukurtojo pasaulio atžvilgiu žmogus elgiasi vadovaudamasis ne vien *tikėjimu*. Žmogus elgiasi tikrovės atžvilgiu taip pat ir pagal *lumen naturale*“[161]. *Doctrina christiana* atskilo nuo savo pačios tiesos, kurios pagrindinis principas turėtų būti rūpinimasis „sielos išganymu“ ir visų rūšių pažinimo nukreipimas būtent šiam tikslui[162]. Kadangi ši *doctrina* suteikė prigimtinei proto šviesai aukščiausią rangą, viduramžiškoji krikščionių teologija ėmėsi „dogmiškai interpretuoti fundamentalias graikų būties sampratas“[163]. Tokiu būdu ji ypač pasitarnavo tam, kad prigimtinės proto šviesos *tikrumui* būtų suteiktas

159 *Ibid.*, s. 416.

160 J. Beaufret, *op. cit.*, t. II, p. 21.

161 „*Der Mensch verhält sich aber nicht nur gläubig zu God und zur gott geschaffenen Welt. Der Mensch verhält sich zum Wirklichen auch* kraft des lumen naturale“, *Nietzsche II*, s. 426.

162 *Ibid.*, s. 132–133.

163 *Sein und Zeit*, §6, s. 22.

iki tol neregėtas statusas – absoliutumo statusas, – kuris taps „subjekto“ savastimi.

c. Dekartiškasis „ego cogito“

Su Descartes'u būties užmiršimas įžengia į moderniąją subjektyvumo erą. Descartes'o filosofijoje yra metafiziškai pagrįstas žmogaus išsilaisvinimas nuo bet kokios aukštesnės nei jis pats normos ir nuo bet kokios apreikštosios tiesos[164]. Nuo tada „būti laisvam“ reiškia, kad „vietoj išganymo tikrumo, sudarančio bet kurios tiesos vertinimo matą, žmogus iškelia panašų tiesos principą, kurio dėka ir kuriame jis tampa tikras pačiu savimi“[165]. Pagal scholastinę teologiją, Dievas kūrėjas, o kartu su juo ir bažnytinė institucija, buvo „išimtinai vienintelės ir amžinos tiesos šeimininkai“[166]; žmogus, kaip *imago Dei*, čia buvo priverstas derintis prie jam visiškai išorinio „Aukščiausiojo“. Prasidėjus moderniųjų laikų metafizikai, žmogui atsivėrė galimybė „ieškoti kažko absoliučiai neabejotino ir tikro“. „*Fundamentum absolutum inconcussum veritatis*“ problema yra patikėta mąstančiam subjektui[167]. Pastarojo tikrumas susitapatina su tiesos esme. Reprezentuojamuoju yra pasitikima kaip tokiu, nors šis pasitikėjimas kilo iš paties mąstančiojo subjekto[168]: „Tikra tėra tik tai, kuo yra įsitikinta, kas yra neabejotina. Tiesa yra tikrumas [...]. Subjektyvumo esmėje metafizinį svorį nuo šiol įgauna *metodas*“[169]. Tai ir yra lemiamas su Descartes'u įvykęs pasikeitimas: „Pagrindas galėjo čia būti tik pats žmogus, nes naujos laisvės prasmė jam draudė bet kokį įpareigojantį sąryšį su kuo nors kitu, nei iš jo paties kylančiais

164 *Nietzsche II*, s. 142, 147.
165 *Ibid.*, s. 143.
166 *Ibid.*, s. 423.
167 *Ibid.*, s. 142; *Sein und Zeit*, §6, s. 24.
168 *Nietzsche II*, s. 428.
169 *Ibid.*, s. 170.

dalykais“[170]. Žinoma, tikėjime yra ir tikrumo. Tačiau šis tikėjimo tikrumas, nors ir viršydamas abejojimą, yra ir anapus *žinojimo* tikrumo. Tuo būdu jis remiasi *kita* nei subjektas instancija. O dekartiškoje perspektyvoje tikrumo esmė ta, kad jo įtikrinimas kyla iš jo paties. „Kas yra tasai tikrumas, kuris formuoja ir kartu pagrindžia naująją laisvę? *Ego cogito* (*ergo*) *sum*.“[171] Tik jis nustato, kas tikrovėje tikra: tikrovė tikrumui rodosi kaip jo „nešėja“ (*Träger*[172]). Dekartiškojo mąstymo įvykis turi būti suprastas kaip „viso humanizmo bei jo istorijos perkėlimas iš krikščioniškos spekuliatyvaus tikėjimo tiesos erdvės į subjektu pagrįstos esinio reprezentacijos sferą, kurios esminis pagrindas pagaliau leidžia įsigalėti naujajam žmogaus suverenumui“[173].

Nepaisant šio pasikeitimo, kurį pats Descartes'as vertino kaip radikalų, jo mąstymas liko tam tikru mastu priklausomas nuo viduramžiškos teologijos[174]. Juk kas gali paneigti, kad Dekartiškoje sistemoje dieviškasis Absoliutas vaidina jam skirtą vaidmenį, t. y. garantuoja subjektyviojo „aš“ ir pasaulio atitikimą, nepaisant to, kad šios sistemos pirmoji dogma yra *subjektyvumas*, o metodo dogma – *abejonė*? Vis dėlto šis „Absoliutas“ čia yra tapęs grynai funkcionaliu, iš jo yra atimta tai, kas scholastikoje lėmė jo autoritetą, ir jo kaip minėto garanto vaidmuo pamažu blės, kol taps nebereikalingas.

Žvelgiant dar plačiau, Descartes'o pozicija apskritai atitinka bendrą metafizinės tradicijos kryptį, užduotą Platono ir Aristotelio: ji neperžengia klausimo „Kas yra esinys?“ rėmų. Tačiau interpretuodamas žmogų kaip *subjectum*, o pastarąjį kaip pirmapradę esinio suvokimo instanciją, Descartes'as „sukuria pažinimo teorijos arba

170 *Ibid.*, s. 148.
171 *Ibid.*
172 *Ibid.*, s. 423.
173 *Ibid.*, s. 187–188.
174 *Sein und Zeit*, §6, s. 25.

pažinimo metafizikos galimybės prielaidas“[175], o drauge nulemia „visos būsimos antropologijos metafizines sąlygas“[176]. Taip jis dalyvauja būties problemos užmarštyje. *Būtis* nuo šiol yra suvokiama kaip buvimo priežastis, kaip pirmoji priežastis, *causa prima*, ir kaip savęs pačios priežastis, *causa sui*. Toks yra Dievo vardas filosofijoje. Tačiau šis vardas įtvirtina dieviškojo-Dievo užmarštį: „Žmogus negali jam nei melstis, nei aukoti. *Causa sui* akivaizdoje žmogus negali nei baimingai parklupti, nei groti ir šokti“[177].

d. Leibnizas ir pakankamumo priežastis

Tęsdamas Descartes'o mąstymą, Leibnizas parodo naują istorinę onto-teo-logijos formą – „pakankamos priežasties principą“. Kaip ir visa metafizika, ši forma priklauso nuo būdo, kuriuo reprezentuojamas objektas sudaro tikrovės tikroviškumą. Tačiau Leibnizo filosofijoje ši reprezentacija yra ypatinga tuo, kad remia savo veiksmą viena iš esinio savybių – jo *„vienybe“*. Ši vienybė, esmės pilnatvė, priklauso nuo re-prezentavimo akto ir tikrovės tarpusavio priklausomybės, kuri, kaip tokia, yra nematoma. Pati būdama sudaryta daugį vieningai surenkančio veiksmo, Monada yra linkusi pamiršti savo aktą, kuriuo apibrėžia tikrovę: „Daugis bet kada yra *mundus*, tačiau visada save reprezentuojantis per *modus spectandi*, kuriame yra įrašyta Monados *perceptio*“[178]. Po dekartiškojo tiesos ištirpdymo subjektyviajame tikrume, Leibnizo mąstyme bet kuris „esinys“ tampa „subjektyvumo atmaina“, t. y. siekia reprezentuoti. Taip buvo atvertas kelias ateizmui: jeigu pats *subjectum* yra ir tikrovės re-prezentavimo kaip ją apmąstančio atspindžio (*ré-flexion*), ir savęs paties principas, tai transcendentinis *principium reddendum* jau nebėra būtinas. Tai, kas iki šiol buvo

175 *Holzwege*, s. 91; liet. vert. *Rinktiniai raštai*, p. 155.
176 *Ibid.*
177 *Identität und Differenz*, s. 70; liet. vert., *Rinktiniai raštai*, p. 361 (mod.)
178 *Nietzsche II*, s. 439.

vadinama „Dievu", yra dabar suvokiama kaip tikslus išsiskleidusios Priežasties-Proto (*la Raison*)*, pakankamos priežasties principo, atitikmuo. „Kraštutiniu atveju tai reiškia: Dievas egzistuoja tik tokiu mastu, kuriuo galioja priežastingumo principas. Kai norima ieškoti dar giliau, yra klausiama: o kokiu mastu galioja priežastingumo principas? Jeigu priežastingumo principas yra labai galingas principas, tai jo galybėje tuomet glūdi tam tikra pasekmę lemianti veikla [...]. Bet pirmoji priežastis yra Dievas. Tad priežastingumo principas galioja todėl, kad egzistuoja Dievas. Vis dėlto Dievas egzistuoja tiek, kiek galioja priežastingumo principas"[179]. Ratas užsidaro – „mąstymas sukasi ratu"[180]. Dievo, kaip apsireiškiančiojo, nebelieka; jis yra priežasties Protas (Priežastis), *summa ratio*, mąstantis universalų apskaičiuojamumą: „Kaip pagrindas, (Dievas) nebėra suvokiamas teologiškai, bet tik grynai ontologiškai, t. y. kaip aukščiausias esinys, kuriame bet kuris esinys ir pati Būtis turi savo priežastį"[181].

Vis dėlto Heideggeris leidžia suprasti, kad Leibnizui buvo atsivėrusi galimybė išvengti onto-teologinių raizgų. Viskas priklauso nuo to, kurioje vietoje sudėliosime akcentus posakyje *Nieko nėra be priežasties*: „Galime pasakyti: NIHIL est SINE *ratione, Nieko* nėra *be* priežasties. Pozityvia forma išeitų: *Viskas turi* priežastį. Bet taip pat galime ir kitaip akcentuoti: Nihil EST *sine* RATIONE, Nieko *nėra* be *priežasties*. Pozityviai: bet kuris *esinys* (*kaip esinys*) turi *priežastį*"[182]. Pirmu atveju priežastingumo tyrinėjimas užsibaigia aukščiausioje Priežastyje. Antruoju esinio priežastingumas netrukdo pagrindo tyrinėjimą tęsti toliau. Deja, Leibnizas suteikė

179 *Der Satz vom Grund*, Pfullingen: Neske, 1957, s. 55.

180 *Ibid.*

181 *Nietzsche II*, s. 448.

182 „Wir können sagen: *Nihil* est *sine* ratione. *Nichts* ist *ohne* Grund. In der bejahenden Form heisst dies: *Alles hat* einen Grund", *Der Satz vom Grund*, s. 75.

pirmenybę pirmajai versijai ir išaukštino idėją, esą būties pagrindas yra priežastingumas. Bet kadangi priežastingumo principas gali būti suprantamas antrąja prasme (būtyje yra ir priežastingumo), jis yra taip pat „žodis apie būtį“. Teologinėje Leibnizo metafizikoje šis žodis liko neatskleistas, „slaptas“[183].

e. Kantiškosios transcendencijos viražai

Leibniciškame horizonte jau galima numatyti Nietzsche's reakciją – „Dievo mirties“ skelbimą. Tačiau ją įgyvendinti tapo įmanoma tik Kanto filosofijos dėka. Savo *Grynojo proto kritika* ir dilemos tarp logikos ir laikiškumo įžvelgimu Kantas išjudino pamatus, kuriais rėmėsi „proto ir intelekto pirmenybė“; „Logika neteko savo tradicinės pirmos vietos metafizinėje sistemoje“[184]. *Būtyje ir laike* Heideggeris liaupsina Kantą už tai, kad šis „pirmasis ir vienintelis [...] savo tyrinėjime pasislinko laikiškumo dimensijos kryptimi“[185]. Nes būties klausimas čia buvo užduotas turint omenyje tokią transcendenciją, kuri glūdi pačioje baigtinybėje: „Kantiškasis metafizikos pagrindimas, kaip pirminis lemtingas klausimas apie esinio būties atvirumo vidinę galimybę, turėjo prieiti prie laiko kaip baigtinės transcendencijos pamatinės apibrėžties“[186]. Ši nauja nuostata privertė ne tik pranokti vulgarią „laiko“ sąvoką, bet ir praleisti tą etapą, kuriame, pagal pirmosios *Kritikos* pradžią, laikas yra svarstomas kaip „intuicijos forma“. Su „transcendentalinės vaizduotės“ sąvoka atsirado galimybė laike siekti būties supratimo[187].

Tačiau puikiai pradėjęs, Kantas sustojo pusiaukelėje su antruoju *Grynojo proto kritikos* leidimu, kuriame protui ir intelektui buvo

183 *Ibid.*, s. 90.
184 *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, s. 243.
185 *Sein und Zeit*, §6, s. 23.
186 GA 3, s. 243; liet. vert., *Rinktiniai raštai*, p. 59.
187 *Ibid.*, s. 160.

grąžintas pirmumas[188]. Paprasčiausiai išmesdamas dvi pirmojo leidimo reikšmingas ištraukas, antrajame Kantas grąžino grynosios sintezės funkciją intelektui[189] ir, o tai dar rimčiau, transcendentalinę vaizduotės sintezę palaikė „*intelekto efektu* juslumui“[190]. Būtent dėl to „transcendentalinė vaizduotė“ jau nebebuvo traktuojama kaip trečiasis dvasinis pajėgumas, tarp juslumo ir intelekto. Nors pati sąvoka nebuvo panaikinta, „transcendentalinės vaizduotės“ funkcija buvo perleista intelektui. Nuo tada žmogiškojo pažinimo baigtinybė ir jos laikiškumas nebebuvo kantiškosios problematikos centre – jie buvo pakeisti protu ir jo logika. Vardan moralinio subjekto ir praktinio veiksmo poreikių, noumeno pasaulis vėl buvo traktuojamas kaip *loginė* būtinybė, o pirmojoje „Kritikoje“ jis buvo vertinamas tik kaip *galimybė*.

Kanto mąstyme transcendentiškumas liko dviprasmis, ir pats šis dviprasmiškumas yra dvejopas. 1. Tiesos vieta yra laikiškajame baigtinybės vystymesi, bet taip pat reprezentuojančioje patirtyje, kur „*patirties galimybės* sąlygos apskritai yra kartu ir *patiriamų objektų galimybės* sąlygos“[191]. 2. Dviprasmybė santykyje tarp baigtinybės ir dieviškosios transcendencijos: vien tik dieviškasis pažinimas žino esinį *jo visumoje* ir tik jis pirmapradiškai, šiame žinojime (*intuition*), kuria esinio reprezentaciškumą; o žmogiškasis pažinimas nėra kuriantis: savo žinojimą, kuris todėl yra tik *intuitus derivativus*, jis gauna iš jau-čia esančio esinio[192]. Baigtinio žinojimo esminis bruožas, pasak Kanto, yra tai, kad jis gauna, priima (*réceptivité*); žmogiškasis pažinimas galiausiai

188 Heideggeris neatsako į klausimą, ar *Sprendimo galios kritikoje* Kantas ir vėl neiškėlė tos transcendentalinės vaizduotės prasmės, kuri buvo numatyta pirmoje *Grynojo proto kritikos* laidoje.

189 GA 3, s. 161.

190 *Ibid.*, s. 163.

191 Cituota ir kursyvu išskirta Heideggerio, *Nietzsche II*, s. 231.

192 GA 3, s. 25.

priklauso nuo dieviškojo pažinimo. Ši priklausomybė yra susijusi su dvejopu esinio suvokimu: „Dvigubas esinio pobūdis – kaip *fenomeno* ir kaip *daikto savyje* – atliepia dvigubam jo suvokimo pobūdžiui: jis gali būti pažintas baigtinio pažinimo, taip pat ir begalinio pažinimo; esinys kaip sukurtas (*Ent-Stand*) ir tas pats esinys kaip objektas (*Gegenstand*)“[193]. Daiktas savyje, žinoma, nereiškia kažkokios „anapusinės sferos“ fenomeno atžvilgiu. Vis dėlto ši samprata neabejotinai nurodo, kad „pamatyti“ sukurtąjį esinį yra radikaliai neįmanoma. Žmogiškasis intelektas ir jo ribos lieka *in fine* apibrėžti kuriančiojo dieviškojo intelekto. Tai, kad baigtinybės transcendencija atsiremia į teologinę transcendenciją, aiškiai parodo kantiškojo transcendentalumo dviprasmybę ir visos kantiškosios metafizikos dvilypumą. Dievas yra toji instancija, kuria transcendentalinis subjektas, matydamas savo baigtinumą, apsidraudžia: „Kanto tezė apie Būtį, onto-teologinė tezė, remiasi klausimu apie Dievo buvimą, pastarąjį suvokiant kaip *summum ens qua ens realissimum*“[194].

f. Hegeliškasis „reprezentuojamojo“ ir „reprezentacijos“ suplakimas

Hegelis, kuris pasisavino Kanto filosofijos rezultatą, „metafiziką pavertė ‚logika‘ taip radikaliai, kaip niekas iki jo“[195]. Nutolimas nuo pirmojo Kanto, vykdytas jau paties Kanto ir toliau tęsiamas Hegelio, palieka nuošalyje būtiną metafizikos temą – *baigtinybės* problemą. *Wissenschaft der Logik* Įvade skaitome: „Logiką reikia suvokti kaip grynojo proto sistemą, kaip grynosios minties karalystę“[196]. Protas yra absoliuti dvasia, „tikrovės tikroviškumas, esinio būtis“. *Dvasios fenomenologija*, pagal paties Hegelio

193 *Ibid.*, s. 32.
194 *Nietzsche* II, s. 470.
195 GA, 3, s. 244; liet. vert. (mod.) *Rinktiniai raštai*, p. 60.
196 Cituota Heideggerio, *ibid.*; liet. vert., *ibid.*

programą, neturi nieko bendro su „mąstytojo mintimi“; ji reiškia „logiką“, pritvirtintą prie to, ką „besąlygiškam subjektyvumui“ (*unbedingte Subjektivität*) pavyksta fenomeniškai parodyti iš savo paties „absoliučios Idėjos“, šiam subjektyvumui „pačiam *esant* esinio būtimi“[197].

Hegelis nesugebėjo, skelbia Heideggeris savo pranešime *Hegelis ir jo patirties sąvoka,* apmąstyti pačią sąmonės būtį, *Bewusstsein sein*[198], pačios esančios „žinojimo būsenoje“ būties buvimą. „Patirtis“ Hegeliui yra absoliutus subjektas ir tampa esinio būties pavadinimu. „Logikos mokslas“ čia svarsto *esinį* ne tik jo *esatyje,* bet ir tame, kame jis „atitinka“ esatį, kaip *aukščiausiąjį esinį.* Todėl Hegelio filosofijoje yra sutraukta vakarietiškosios filosofijos esmė: „Absoliutumo teologija yra toks esinio kaip esinio pažinimas, kuris parodo jau graikų mąstyme veikiant jo onto-teologinę esmę“[199], taip pat patvirtintas esminis jos postulatas – reprezentuojančio buvimo (*présence représentante*) ir reprezentuotos tikrovės suplakimas. Čia pasirodo „jų tarpusavio priklausomybėje reprezentuojamasis, reprezentuojantysis ir jo reprezentacija“[200]. Ontologinis vyksmas turi būti traktuojamas kaip „iš tiesų esančiojo teologija“. Ir atvirkščiai: hegeliškojo Absoliutumo teologija, kuri tuo pat metu yra ir pasaulio teologija, „yra ontologijos esmės dalis“[201].

Ši ontologija yra persmelkta dekartiškosios metafizikos bruožų: „Iki Hegelio modernioji metafizika išlieka gryna ir paprasta esinio kaip tokio interpretacija, ontologija, kurios *logos* yra suprantamas krikščioniškąja teologine prasme, kaip kuriantis protas ir priežastis (*raison*), pagrįsta absoliučia dvasia

197 *Nietzsche II*, s. 299.
198 *Holzwege*, s. 166.
199 *Ibid.*, s. 187.
200 *Ibid.*, s. 133.
201 *Ibid.*, s. 187.

(Onto-teo-logija)“[202]. Tačiau naujas Hegelio žengtas žingsnis yra tas, kad su juo išsivystė iki galo ir pasirodė pačia jų esme pamatiniai antikinės ontologijos motyvai. Būtent *egologinis* pobūdis sudaro visų vakarietiškos ontologijos bruožų bendrą vardiklį. Su Platonu ir Aristoteliu onto-teo-loginį metafizikos vystymosi procesą nulėmė klausimas apie ὄν. Krikščioniškajai teologijai paruošus, su Descartes'u šis klausimas tapo egologinis, net jeigu *ego*, dar neužimdamas centrinės logoso vietos, čia yra tik „kartu-apsprendžiantis“, Θεός sąvokai laiduojant: „Mes pastebime besivystant šį egologinį būties pobūdį nuo dekartiškojo impulso iki to momento, kai, per Kantą ir Fichte'ę, Hegelio ‚Fenomenologijoje‘ jis įgauna savo visą jam leidžiantį, tobulai pakankamą ir tik jam skirtą pagrindimą“[203]. Nuo šiol *dvasia* sieja visas čia veikiančias „logijas“: „Dvasia yra žinojimas, logos; dvasia yra subjektas, Aš, *ego*; dvasia yra Dievas, Θεός; dvasia yra ir rezultatas, esinys kaip toks, ὄν“. Tokiu būdu yra visu savo turiniu išskleistas būties klausimas – „onto-teo-ego-loginiu“[204] būdu. Šis žodis išreiškia ne vien hegeliškąją sistemą, bet ir tai, ką ji išpildo – visą vakarietiškąją metafiziką: „*Dvasios Fenomenologija* yra paskutinė įmanomo ontologijos pagrindimo stadija“[205], paskutinis nuo Platono prasidėjusio filosofavimo – „idealizmo“[206] – tarpsnis.

Hegelio vartojama „gyvenimo“ sąvoka nė kiek nesušvelnina šios „idealistinės“ pozicijos. Juk čia „*gyvenimas* reiškia būtį, kuri *pati save* pradeda ir gimdo, būtį, kuri jai būdingu judesiu *laikosi ir glūdi savyje*“. Žinoma, epochiniai skirtumai, žymintys Dvasios

202 *Nietzsche II*, s. 321.
203 *Hegels Phänomenologie des Geistes*, GA 32, Görland, 1980, s. 182–183.
204 *Ibid.*, s. 183.
205 *Ibid.*, s. 204.
206 „... šį žodį suprantant ne kaip tam tikros filosofinės srovės etiketę ar pažinimo sampratą, bet kaip pažymintį fundamentalų būties problemos [istorinės] pradžios pobūdį“, *ibid.*

vystymosi etapus, nėra paneigiami, bet jie yra įtraukiami, išsaugomi ir suvedami į jų pirmapradę vienybę – į jos *„nuo nieko nepriklausantį stabilumą“*[207]. Taigi Hegelis iki galo neapmąstė būties laikiškumo pobūdžio: „Tezė – *būties esmė yra laikas* – yra simetriškai priešinga tam, ką Hegelis visa savo filosofija siekė parodyti. Hegeliškąją tezę veikiau reiktų išreikšti priešingai: būtis, pasak Hegelio, yra laiko esmė – t. y. būtis kaip begalumas“[208]. Visada lemiama to, kas nepriklauso nuo jos pačios vystymosi, būtis valdo bet kurią esmę, laiko esmę. Skirtumo judesys yra tad *loginis būties* vienumo, kuris yra *Subjektas*, kuris yra *Dvasia*, judesys[209].

g. „Negatyvioji“ Nietzsche's teologija

Modernioji metafizika, kaip ir visa Vakarų metafizika, vis dėlto pasibaigia tik su Nietzsche[210]: „Nietzsche's santykis su Descartes'u yra *esminis*, nustatant jo paties fundamentalią metafizinę poziciją“[211]; „Nietzsche's mąstymas yra metafizinis, kaip ir visa vakarietiškoji mintis nuo Platono“[212]; arba dar: „Nietzsche's filosofija – tai metafizika, o [...] bet kokia metafizika – tai platonizmas“. Kodėl? Nes *Būtis*, Nietzsche's požiūriu, reiškia *vertybę*; o Būties kaip vertybės suvokimas „glūdi lyg užuomazga metafizikos pradžioje“. Ne dėl to, kad platoniškieji ἰδέα ir ἀγαθόν būtų nuo pat pradžių laikomi vertybėmis, bet dėl to, kad Galios Valia priklauso metafizikos istoriniam procesui, kurio vienintelis fundamentalus bruožas yra „skirtis tarp esaties (*Seiendheit*) ir esinio“[213]. Ar ji būtų suvokiama kaip ἰδέα, kaip ἀγαθόν, kaip sąlyga ar kaip vertybė, Būtis kiekvienu

207 *Ibid.*, s. 207 (kursyvas Heideggerio).
208 *Ibid.*, s. 209.
209 *Ibid.*, s. 211.
210 *Nietzsche II*, s. 192 (žr. taip pat *Holzwege*, s. 193).
211 *Nietzsche II*, s. 174.
212 *Ibid.*, s. 257.
213 *Ibid.*, s. 222.

atveju buvo traktuojama kaip idėjų *a priori*, ir tokiu būdu jos esmės tiesa likdavo nepastebėta[214].

Nietzsche's mąstymas – tai galutinė moderniosios metafizikos forma: „Tai, kas metafiziškai prasidėjo su Descartes'u, pradeda savo baigtį su Nietzsche's metafizika“[215]. Nepaisant jo kritikos Descartes'ui, Nietzsche, pats to nesuvokdamas, „tačiau aiškiausiu būdu“, liudija apie „savo paties fundamentalios metafizinės pozicijos įsišaknijimą dekartiškame *cogito sum*“. Kad aiškių ir ryškių idėjų *ego cogito* buvo pakeistas Valios galios *ego volo* dar nereiškia, kad būtų išjudinta pamatinė mąstymo struktūra, kuri teigia tapatybę tarp *būties tiesos* ir *subjekto tikrumo*: „Nuo dabar subjektas yra suprantamas kaip Valios galia, o pagal tai *cogitatio* nuo šiol yra kitaip interpretuojama“. Grįsdamas *tikrumą* per *Valios galią*, Nietzsche „patvirtina psichologiškai“ fundamentalią Descartes'o poziciją[216]. Tik čia jau ne „siela“ ar „sąmonė“ sudaro subjektyvumo pamatą, bet „kūnas“.

Šis pakeitimas tapo įmanomas dėl hegeliškojo postūmio. Metafizinis proto išsivystymas iki „besąlygiško subjektyvumo ir tuo pačiu iki tapimo esinio būtimi“ suteikė progą teigti „gyvuliškumą“, „kūno“ pirmenybę: dėl savo „besąlygiško vaidmens“, kūnas įgavo galimybę tapti „bet kokios pasaulio interpretacijos norma“[217]. Perėjimas nuo *perceptio* į *apetitus* vyksta gryno subjektyvumo erdvėje.

Žinoma, Nietzsche radikaliai kritikavo Kantą ir siekė išlaisvinti subjektyvumą nuo moralinio įstatymo. Jis įnirtingai dirbo, norėdamas paneigti visų idealų ir visų vertybių ramybę teikiančius pavidalus. Būtent šia prasme turi būti suvoktas jo šūksnis „Dievas mirė“. Aišku, kad šis teiginys turi omenyje „krikščioniškąjį Dievą“ ir „dogmatiškąją krikščionybę“, nuo šiol „baigiančius

214 *Ibid.*, s. 223–228.
215 *Ibid.*, s. 149.
216 *Ibid.*, s. 183–185.
217 *Ibid.*, s. 300.

nusigaluoti"[218]. Bet dar gilesne prasme jis taiko į ant-juslinį pasaulį[219], idealų, vertybių ir transcendentinių principų pasaulį, kuris pavergia esinį ir tarnauja nihilizmo karalijos įsigalėjimui: „Idėjos, Dievas, moralinis Imperatyvas, Progresas, Laimė visiems, Kultūra ir Civilizacija vienas po kito praranda savo galias ir krenta į nihilumą"[220]. Tačiau, pagal Heideggerį, nihilizmo esmė dar nėra iki galo įgyvendinta, šiems idealams mirštant. Ji pasirodo tik ten, kur, esiniui besiplėtojant, nebėra būties tiesos: „Apmąstomas kaip būties likimas, nihilizmo *nihil* reiškia, kad pati būtis yra laikoma niekais"[221].

Todėl galima teigti, jog Nietzsche nesugebėjo nutraukti to išankstinio minties nusistatymo, kuris vykdo metafiziką, t. y. panaikinti atstumo tarp juslumo ir anti-juslumo. Priešingai, jis būtį suvokė pagal esmės ir egzistencijos kategorijas: „Esinio, kaip tokio, ontologija [čia] mąsto *essentia* kaip galios valią. Ši ontologija mąsto esinio kaip tokio *existentia* jos visuotinume, teologiškai, kaip Amžinąjį to Paties Sugrįžimą"[222]. Dar daugiau, jeigu čia esama „teologijos", tai ne vien dėl kategorinių išankstinių minties nusistatymų, kurie kaip tokie liko nepastebėti ir neapmąstyti, bet ir dėl bendros Nietzsche's filosofijos tendencijos, kuri taip pat liko jo neapmąstyta. „Nietzsche's filosofija [...], kurioje yra skelbiamas šis esminis tvirtinimas: ‚Dievas mirė', yra ‚teologiška' būtent dėl šio tvirtinimo"[223]. Nietzsche išlaiko siekį mąstyti esinio Absoliutiškumą: jis jaučia poreikį skelbti Dievo mirtį ir smerkti visų konceptualių sistemų teologinę ydą tam, kad leistų vykti mąstymui. Būtent todėl jį reikia laikyti „negatyviosios" teologijos teologu. Neigimas yra dvilypis:

218 *Holzwege*, s. 208.
219 *Ibid.*, s. 199.
220 *Ibid.*, s. 204.
221 *Ibid.*, s. 244.
222 *Nietzsche II*, s. 348.
223 *Schelling. Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tübingen: Niemeyer, 1971, s. 61.

neigimas tokio pasaulio, kuris yra mums duodamas, ir neigimas supra-juslinio pasaulio. Bet jis taip pat savyje slepia ir „vienintelį teigimą to vienintelio pasaulio, kuriame nėra nieko, kas iki šiol turėjo vertę, ir kuris visa kuria nauja, remdamasis tik savimi pačiu“[224]. Tokiu būdu ši teologija yra lyg „savitas“ negatyviosios teologijos „tipas: jos negatyvumas atsiskleidžia žodyje ‚Dievas mirė‘. Tai nėra ateizmo žodis, bet žodis tos metafizinės onto-teologijos, kurioje išsipildo autentiškas nihilizmas“[225]. Būdamas „negatyviuoju“ teologu, Nietzsche nesugebėjo iki galo užbaigti savo kritikos tikro, nes pagrįsto protu, mąstymo atžvilgiu; savo nihilizmu jis tik atsisakinėjo „pozityviai“ apibrėžti pasaulį po Dievo mirties.

§5. Onto-teologija ir metafizikos pabaiga

„Bėgantis per filosofijos istoriją [Heideggerio] žvilgsnis, – rašo H. G. Gadameris, – labai primena burtininką, kurio lazdelė staiga sustoja: radau!“[226] Tai, ką jis randa, yra nuolatinis tam tikros mąstymo logikos, besiplėtojančios kaip pagrindo mokslas, dėsnis; tokia yra metafizika, apmąstanti esinį kaip esinį reprezentavimo būdu, kurio tikslas – pagrįsti. Taip Dievas įeina į mąstymą: „Pirmapradis mąstymo dalykas pasirodo kaip pirminė priežastis, kaip *causa prima*, atitinkanti pagrindžiantį sugrąžinimą į *ultima ratio*, galutinę ataskaitą. Esinio būtis kaip pagrindas esmingai suvokiama tik kaip *causa sui*. Taip pasirodo metafizinė Dievo sąvoka. Metafizika privalo mąstyti orientuodamasi į Dievą, nes mąstymo dalykas yra būtis, tačiau būtis kaip įvairiopas pagrindas“[227].

224 *Nietzsche II*, s. 281.

225 *Ibid.*, s. 348.

226 H. G. Gadamer, „Heidegger et l'histoire de la philosophie“, in: *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, p. 173.

227 *Identität und Differenz*, s. 57; liet. vert. (A. Šliogeris), „Onto-teo-loginė metafizikos sandara“, *Rinktiniai raštai*, p. 353–354.

Metafizikos formų įvairovė tik patvirtina jų principinę vienybę: grindimo veiksmas rutulioja tą pačią istoriją. Heideggeris tad neapsiriboja tradicinės metafizikos funkcinių mechanizmų atskleidimu, bet siekia parodyti jos kardinalų ir esminį pobūdį nulemiantį judesį. Šį savo siekį jis įvardijo kaip „žingsnį atgal“. XX a. pradžios Vokietijoje istorinės mokyklos kritika dėl jos globalios teleologinės vizijos, atrodė, bus pakeista vien tik „problemų istorijos“ svarstymu. Ši neokantininkų įtvirtinta problemų istorija traktavo skirtingas istorines filosofines figūras kaip įvairius atsakymus į tas pačias amžinai iškylančias problemas. Tačiau vokiečių filosofinei tradicijai, pradedant Schleiermacheriu ir Hegeliu, buvo būdingas ir kitas siekis – „paversti filosofijos istoriją esmine pačios filosofinės teorijos kūrimo ašimi“[228]. Ryžtingai atmesdamas aristotelinės pakraipos doksografinį istorinių santykių suvokimo tipą, Hegelis pasiūlė naują šio suvokimo būdą, integruojantį istoriją į *filosofijos istoriją*. Ta pačia kryptimi eina ir Heideggeris, bet kitaip.

Tekste *Tapatybė ir skirtumas* Heideggeris ilgai aiškina, kas jį skiria nuo Hegelio. Pastarajam „mąstymo dalykas yra toks: mąstymas pats savaime“, „mintis“ savo totalume, „absoliutus mąstymas“[229]. Tuo tarpu Heideggeriui „mąstymo dalykas yra tas pats, taigi būtis, – tačiau būtis, orientuota į jos skirtingumą nuo esinio“; čia yra apmąstomas „skirtumas *kaip* skirtumas“[230]. Istorijos ir mąstymo dialoge tokia nuostata reikalauja naujo matmens[231]. Hegeliui šio dialogo dėsnis yra „įėjimas į ankstesnių mąstytojų mąstomojo turinio galią ir aplinką“[232]. Pasak Heideggerio, šis dėsnis gali būti kaip toks pripažįstamas, bet su nauju ir daug svarbesniu motyvu:

228 H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 169.

229 *Identität und Differenz*, atitinkamai p. 37, 38, 42; liet. vert., atitinkamai p. 343, 346.

230 *Ibid.*, s. 43; liet. vert., p. 346.

231 H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris: Gallimard, 1978, p. 270.

232 *Identität und Differenz*, s. 43; liet. vert., p. 346.

reikia įeiti ne tiek į ankstesnio mąstymo turinio jėgą, kiek į jėgą to, „kas neapmąstyta, bet kas apmąstytam turiniui, jo esmei suteikia erdvę“[233]. Tai nereiškia apmąstyto turinio pranokimo (*Aufhebung*), bet sugrįžimą į neapmąstytąją sferą, iš kurios kyla mąstymas ir kurioje jis atpažįsta „paveldėto mąstymo neišsiskleidusias galimybes“[234]*. Ten, kur hegeliškasis mąstymas, pranokdamas ir sutelkdamas, praryja, „žingsnis atgal“ (*Schritt zurück*) pasiekia sritį, kurioje „tiesos būtis pirmą kartą tampa apmąstytina“[235], t. y. jis pasiekia pirmapradišką būties ir esinio skirtumą.

Šis žingsnis atgal nulemia ir įvykdo trilypę pabaigą: filosofijos pabaigą, krikščioniškosios teologijos pabaigą ir pabaigą to, kas buvo pavadinta „Išėjimo knygos metafizika“ (*la métaphysique de l'Exode*).

1. Filosofijos pabaiga ir kitokia mąstymo pradžia

Nuoroda į „filosofijos pabaigą“ Heideggerio darbuose pasirodo anksčiau nei buvo manyta. Tekste, rašytame tarp 1936 ir 1946 m. ir pavadintame *Metafizikos įveika*, skaitome: „Nietzsche's metafizika užbaigia filosofiją“[236]. Ką reiškia ši „pabaiga“? „Tai reiškia: ji [metafizika] išvaikščiojo visą išankstinių galimybių sritį. Užbaigtoji metafizika, kuri yra globalaus mąstymo būdo pamatas, kuria karkasą galbūt ilgai truksiančiai tvarkai, viešpataujančiai žemės rutulyje. Šiai tvarkai filosofija nebereikalinga, nes ji jau yra tos tvarkos pamatas. Tačiau kartu su filosofijos pabaiga nesibaigia mąstymas, pereinantis prie kitokios pradžios“[237]. Kalba eina apie „pabaigą“, kuri neturi nieko bendra su reikalavimu,

233 *Ibid.*, s. 44; liet. vert. (mod.), p. 347.
234 *Ibid.*
235 *Ibid.*, s. 45; liet. vert. (mod.), p. 347.
236 *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Neske, 1954, s. 83; liet. vert. (A. Šliogeris), „Metafizikos įveika“, in: *Rinktiniai raštai*, p. 276.
237 *Ibid.*

propaguojamu septinto dešimtmečio pradžioje Prancūzijoje ir kitur, pereiti nuo teorijos į politinį veiksmą; ji neturi nieko bendra ir su Vakarų ideologijos pabaiga[238] – nieko bendra su kokiu nors ūmiu pasibaigimu, primenančiu staigią mirtį. Savo žymiame 1964 m. skaitytame pranešime *Filosofijos pabaiga ir pagrindinis mąstymo uždavinys* Heideggeris sako: „Pernelyg lengvabūdiškai elgtumės suprasdami pabaigą tik negatyviai, kaip grynąjį nuotrūkį, kaip kokio nors vyksmo nebuvimą, nuopuolį ar negalią. Filosofijos pabaiga – tai metafizikos užbaigimas"[239]. Taigi filosofijos pabaiga reiškia ne jos pasibaigimą, bet jos *užbaigimą*. Šia prasme „pabaiga" nurodo „istorialinį momentą, kuriame esminės metafizikos galimybės jau yra išsieikvojusios. Reikia, kad paskutinė iš šių galimybių būtų tokia metafizikos forma, kurioje jos esmė būtų perversta aukštyn kojomis"[240]. Tekste *Nietzsche's žodis „Dievas mirė"* skaitome: metafizika pasiekė stadiją, „kuri be abejonės yra jos paskutinė stadija, nes kitos metafizikos galimybės negali būti atskleistos todėl, kad metafizika Nietzsche's filosofijoje tam tikra prasme praranda savo esmingąsias galimybes. Dėl Nietzsche's įgyvendinto pertvarkymo metafizika išsigimsta į absurdą"[241]. Visa, kas yra metafiziška po Nietzsche's, priklauso galutinei fazei, kurią Nietzsche pradėjo ir įtvirtino, apversdamas aukštyn kojomis platonizmą. Todėl filosofijos pabaiga yra ne tiek įvykis, kiek „erdvė", kurioje filosofijos istorija yra susitelkusi į savo kraštutinę galimybę[242].

238 Žr. V. Descombes, *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933–1978)*, Paris: Minuit, 1979, p. 160–161.
239 *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, Tübingen: Niemeyer Verlag, 1968, s. 62; liet. vert. (A. Šliogeris), *Rinktiniai raštai*, p. 409.
240 *Nietzsche II*, s. 201.
241 *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1949, s. 193; liet. vert. (mod.) (A. Šliogeris), *Rinktiniai raštai*, p. 168.
242 *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, s. 63.

Šiandien ši pabaiga reiškiasi ir galutinai pildosi kaip technika: „Filosofijos pabaiga pasirodo kaip mokslinio-techninio pasaulio valdomojo pastatymo ir šį pasaulį atitinkančios visuomeninės organizacijos triumfas. Filosofijos pabaiga reiškia: pasaulinės civilizacijos, pagrįstos vakarietišku europietišku mąstymu, pradžia“[243]. Kalba eina apie „metafizikos“, vienos iš daugelio disciplinų, išsipildymą ir pabaigą, bet ypač apie tai, kas šį *išsipildymą* daro įmanomą – apie mokslus ir techniką, kurie kilo iš filosofijos ir, ja remdamiesi, išplėtojo savo esmę.

„Pabaiga“ kelia kitos „pradžios“ klausimą. Kaip pastarąją apibrėžti? Ar ją reikia suprasti onto-teologinės istorijos rėmuose? Heideggerio tekstuose, atrodo, aptinkame dvejonę. *Būtyje ir laike* teigiama, kad būties problema buvo metafizikos užgožta Parmenido raštuose. Tačiau 1940 m. rašytame *Platono mokyme apie tiesą*[244] pirminė metafizikos forma yra įžvelgiama platoniškosios ἰδέα mąstyme[245]. Pranešimo *Kas yra metafizika?* įvade, rašytame 1949 m., istorinis metafizikos laukas yra išplėstas iki ikisokratikų, t. y. „nuo Anaksimandro iki Nietzsche's“[246]. Bet iš tikrųjų pradžios, kurią čia yra siekiama apmąstyti, negalima painioti su istorinių tyrimų pasiektais rezultatais: ji priklauso pačiam mąstymo uždaviniui. Jau *Rektorato kalboje* Heideggeris sakė: „Pradžia dar vis *yra*. Ji neglūdi kažkur *už* mūsų, kaip tai, kas įvyko kadaise, – ji stojasi *prieš* mus. Pradžia, kaip tai, kas yra visų didžiausia, iš anksto pranoko visa, kas įvyksta, todėl taip pat ir mus pačius. Pradžia įaugo į mūsų ateitį ir čia ji laikosi kaip tai, kas iš savo tolybių mums liepia ir vėl jos didybei

243 *Ibid.*, s. 65; liet. vert., p. 411–412.

244 Šis tekstas remiasi dviem pranešimais, skaitytais ketvirto dešimtmečio pradžioje.

245 *Wegmarken*, s. 222–228 ir 235.

246 „Būties tiesa lieka paslėpta nuo metafizikos per visą jos istoriją nuo Anaksimandro iki Nietzsche's“, „Einleitung zu *Was ist Metaphysik?*“, s. 365; liet. vert. (mod.) (A. Šliogeris), *Rinktiniai raštai*, p. 101.

prilygti“[247]. Gilesnė nei paprastas subjektyvus apsisprendimas „mąstyti“, kad ir naujai, kitoks minties pradėjimas patalpina mąstantį žmogų toje dar neapmąstytoje „erdvėje“, kuriai bet koks onto-teologinis kompromisas yra radikaliai svetimas: „Įeiti į šio neapmąstyto dalyko mąstymą reiškia tai, kas apmąstyta graikiškai, mąstyti pirmapradiškiau, įsižiūrėti į esmingąsias jo ištakas. Šis žvilgsnis tam tikra prasme yra graikiškas, o kartu to, į ką įsižiūrima, atžvilgiu jau negraikiškas ir toks nebegali būti“[248]. Toro seminare Heideggeris sako: „Su *Ereignis* jau iš viso nėra nieko graikiško“[249].

Reikia patikslinti. Būties mąstymo užmarštis negali būti priskirta tradicinės metafizikos istorijai; ji yra susietas su judesiu, kuriuo būtis save suteikia: „Ar [būties užmarštis yra] nulemta metafizinio mąstymo būdo? O gal esmingasis metafizikos likimas yra toks, kad iš jos išsprūsta jos pačios pagrindas, nes, atsirandant nepaslėpčiai, neiškyla tai, kas joje turėtų būti visada – paslėptis, nes ją užstoja tai, kas nepaslėpta, kas pasireiškia kaip esinys“[250]. Metafizikos pranokimas (*Verwindung*) tegali vykti tik ją priimančiame judesyje: iš čia – „būties ir esinio lankstas“[251]. Taigi nemetafizinis mąstymas mąsto ne tik esinio būties skirtumą, bet ir būties istorijos ir esinio pagrindimo dvilypumą. Toks yra „*Ereignis* posūkis“[252]: metafizinio mąstymo istorijoje esinio būties skirtumas priklauso žmogui; dabar skirtumas laikosi pačioje *būtyje*: būtent jis jai leidžia įvykti ir ją išlaiko.

247 *L'Auto-affirmation de l'université allemande*, Paris: TER, 1982, p. 11.
248 *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske, 1959, s. 134–135; liet. vert. (mod.) (A. Šliogeris), *Rinktiniai raštai*, p. 395.
249 „Seminar in Le Thor 1969“, in: *Vier Seminare*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, s. 104.
250 „Einleitung zu *Was ist Metaphysik?*“, s. 365; liet. vert. (mod.) (A. Šliogeris), *Rinktiniai raštai*, p. 101.
251 *Ibid.*, s. 78.
252 GA 65, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, s. 407.

Taip yra suprastinas heidegeriškasis nuolatinio sugrįžimo į tai, kas vis dėlto juk yra pranokta, paradoksas: ir būties tiesa, ir išėjimas iš mąstymo glūdi pačioje metafizikoje, jos į užmarštį linkstančiame vyksme: „Pats faktas rašyti ir apmąstyti žodį *Das Sein... būtis...*, – tiksliai rašo D. Janicaud, – nurodo ištisą tradiciją, kurios vaisius šis žodis yra, ir drauge išstumia atsitraukimą (arba metafizikoje vykstantį atsitraukimo atsitraukimą) taip, kad patenkintų paruzijos norą, būdingą visai kritikuojamai tradicijai [...]. Keičiant ontologinio skirtumo akcentus, nėra sugriaunama bendrystė su metafizika, lygiai kaip ir pastaroji neužvėrė *visų priėjimų* prie būties kaip atsitraukimo“[253]. Taip mūsų iškeltas klausimas randa atsakymą: „filosofijos pabaiga“ yra sutelkiančioji *erdvė*, kurioje tampa įmanoma nauja pradžia. Nepaisant jos pabaigos, kuri nėra „išsigalvojimas“[254], ir jos pašalinimo, filosofija dalyvauja būties davimą apmąstančiame mąstyme; tenkindamasi tik *theoria*, prisikausčiusi prie teorinio akto, filosofija vis dėlto „lyg iš pašalių“[255] išpildo Vakarų likimą.

2. Teologijos pabaiga

Per visą savo istoriją, teigia Heideggeris, krikščioniškoji teologija pati vykdė savęs pačios nukrikščioninimą. Nesugebėdama plėtotis kaip „bažnytinė“ ir dogminė biblinio Apreiškimo „egzegezė“, ji virto *racionalia* (*natūralia*) biblinės Dievo doktrinos interpretacija[256] ir sukūrė „natūraliosios teologijos“ sąvoką. Pastarosios prasmė remiasi tikėjimu į Dievą kūrėją, kuris įskiepijo į savo kūrinį dalelę

253 D. Janicaud, *A nouveau la philosophie*, Paris: Albin Michel, 1991, p. 125.
254 „Einleitung zu *Was ist Metaphysik?*“, s. 377.
255 D. Janicaud, „Dépasser la métaphysique“, in: *Annales de la faculté des lettres de Nice*, Les Belles-Lettres, nr. 20, 1973, p. 67–76; nauja versija: D. Janicaud ir J.-F. Mattei (sud.), *La métaphysique à la limite*, Paris: PUF, 1983, p. 11–23. Žr. taip pat to paties autoriaus „L'apprentissage de la contiguïté“, in: *Critique*, juin-juillet, 1976, p. 664–676.
256 *Nietzsche II*, s. 58.

dieviškojo žinojimo: „Savo tiesą natūralioji teologija gali pagrįsti tik bibliniu mokymu“[257]. Scholastinė terminų „natūralioji“ ir „teologija“ jungtis reiškia uzurpaciją: krikščioniškoji teologija pakankamai nesuvokia, kad „natūralumo“ įvedimas tarnauja tam tikrai sistemiškai visumai, kurią užbaigia „ant-natūralusis“ („surnaturelle“, antgamtinis) Apreiškimas. Stengdamasi skelbti pirmąją priežastį, natūralioji teologija pasirodo esanti tokia teologija, kuri nesuvokia savo pačios sąjungos su graikų metafizika. Krikščioniškojo ypatingo Dievo ir aukščiausiojo Esinio sujungimas kyla iš milžiniško nesusipratimo. Bet šis nesusipratimas yra paties mąstymo iškrypimo pėdsakas: suteikdamas pirmumą trigubam dualumui – subjekto / objekto, priežasties / pasekmės, esmės / egzistencijos dualumui, – jis virto intelektualine, bet taip pat ir egzistencine Absoliuto paieška.

Teologijos istorinės priklausomybės metafizinei sferai atskleidimas liudija apie jos pabaigą. Bet kaip ir filosofijos atveju, ši pabaiga nereiškia „disciplinos“ išnykimo. Krikščioniškosios teologijos puoselėjamas Dievo įvaizdis tęsia ir „moderniai“ įformina onto-teologiją. Šiuo požiūriu, „modernioji kultūra, net kai ji darosi netikinti, lieka krikščioniška“[258]. Heideggeris čia pateikia vieną iš drąsiausių savo tvirtinimų: tam, kuris nori laikytis stipresnėje dievybės artumoje, metafizikos griūtis liepia eiti toliau nei metafizika ir mąstyti kitoje nei jos erdvėje. Tai reiškia du atskirus, bet tarpusavyje susijusius dalykus: 1. Metafizikos veikla yra tokia, kad ji, nė kiek nesirūpindama dievybe kaip tokia, dargi nuo jos nutolsta ir nutolina. Juk metafizikos Dievui tinkantis vardas – „*Causa sui*“ – tik tenkina priežastingumo reikmes. 2. Dalyvaudama metafizikos tėkmėje ir taip paskandindama savo fundamentalią problematiką visa uzurpuojančioje esinio būties paieškoje, krikščionybės teologija dar intensyviau plėtoja nutolimo nuo dievybės

257 *Ibid.*, s. 59.
258 *Ibid.*, s. 427.

judesį: „‚Dievą‘ paskelbti ‚aukščiausia vertybe‘ – tai išniekinti Dievo esmę“[259]. Taigi išniekinimas yra įžvelgiamas krikščioniškosios teologijos ir metafizikos sudaromoje visumoje. Bet šis kaltinimas turi dvigubą prasmę: teologijos atžvilgiu jis reiškiasi kaip kaltinimas dėl tikėjimo pozityvumo ir dievybės užmiršimo, o metafizikos – kaip dievybės. 1949 m. Heideggeris iš esmės nebando nei vertinti krikščioniškosios teologijos vykdomos profanacijos pasekmių, nei spręsti apie jos, kaip disciplinos, ateitį („Apie tai spręs teologai“[260]). Vis dėlto kiek vėliau jis kalbės apie galimybę teologiją reorganizuoti[261]. Kol kas jis tik siūlo teologijai atsisakyti bandymų metafiziškai traktuoti biblinius Raštus.

3. „*Išėjimo knygos* metafizikos“ pabaiga

Tai verčia įvertinti É. Gilsono gintos pozicijos argumentus[262]. Pasak Gilsono, krikščionybės ir filosofijos susitikimas turėjo būtinai pagimdyti tokią teologinę metafiziką, kuri sujungtų, remdamasi tuo pačiu hermeneutiniu principu, graikiškąją Būtį ir biblinėje *Išėjimo knygoje* (*Iš* 3, 14) Dievui suteiktą vardą.

a. Étienne’o Gilsono argumentacija

Dalyvaudamas ketvirtame dešimtmetyje jo paties iš dalies sukeltame filosofiniame ginče dėl krikščioniškosios filosofijos, Gilsonas rašo: „Jeigu ir nėra metafizikos *Išėjimo knygoje*, yra *Išėjimo knygos* metafizika, ir matome ją susidarant jau labai anksti Bažnyčios

259 *„Wenn man vollends ‚God‘ als ‚den höchsten Wert‘ verkündet, so ist da seine Herabsetzung des Wesens Gottes“, „Brief über den Humanismus“*, in: *Wegmarken*, s. 345; liet. vert. (mod.) (A. Šliogeris), *„Apie humanizmą“*, in: B. Kuzmickas (sud.), *Grožio kontūrai*, Vilnius: Mintis, 1989, p. 249.
260 „Einleitung zu *Was ist Metaphysik?*“, s. 374.
261 Ciuricho seminare, vykusiame 1951 m. Žr. toliau, §8.
262 Žr. taip pat J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris: Vrin, 1990, p. 33–53.

Tėvų mąstyme“[263]. Kokia šios metafizikos esmė? Dievo ir būties sutapatinimas: „Yra tik vienas Dievas ir šis Dievas yra būtis, – toks yra visos krikščioniškosios filosofijos kertinis akmuo, ir jį padėjo ne Platonas, netgi ne Aristotelis, bet Mozė“[264]. Pradedant Moze ir plėtojantis krikščioniškajai teologijai, buvo apreikšta Dievo, kaip atskirtybės, tiesa: „Net jeigu sutiktume, prieštaraudami visiems tekstams, kad Aristotelio būtis kaip būtis yra unikali būtybė, vis tiek turėtume pripažinti, kad ši būtybė nėra niekas kita, kaip tik grynasis save patį mąstančio mąstymo aktas [...]. Pagal tikrą aristotelinį mokymą, pirmasis Dievo vardas yra mąstymas, ir grynoji būtis yra suvedama į grynąjį mąstymą; pagal tikrą krikščioniškąjį mokymą, pirmasis Dievo vardas yra Būtis“[265]. Mąstyti Būtį kaip Dievą, teigiamą biblinio Apreiškimo, – toks būtent yra krikščioniškos filosofijos kaip „krikščioniškos“ uždavinys.

Antrajam *Būties ir esmės* leidimui (1962) Gilsonas parašo du priedus, iš kurių vienas, pavadintas „Atsakymai į keletą klausimų“, yra skiriamas Heideggerio filosofijai[266]. Šis tekstas parodo, kad, nepaisant jo agresyvaus, nors ir kurtuaziško tono, Gilsonas nesuprato kai kurių Heideggerio minties momentų[267]. Bet tuo pačiu metu rašytame straipsnyje „Būtis ir Dievas“[268] Gilsonas su Heideggeriu diskutuoja jau kur kas solidžiau, remdamasis pastarojo 1957 m.

263 É. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2e éd., Paris: Vrin, 1944, p. 50.
264 *Ibid.*, p. 51.
265 *Ibid.*, p. 49.
266 É. Gilson, *L'Être et l'Essence*, Paris: Vrin, 1962, p. 365–377.
267 Žr. *ibid.*, p. 377, kur tomistinė „mistika“ yra laikoma „heidegeriškosios būties“ vertinimo kriterijumi.
268 É. Gilson, „L'Être et Dieu“, in: *Revue thomiste*, t. LXII, nr. 2. Šis straipsnis, su tam tikrais nežymiais skirtumais, buvo perimtas veikale *Constantes philosophiques de l'être*, Paris: Vrin, 1983, kurį iš esmės sudaro iki tol nepublikuoti É. Gilsono tekstai. Būtent šiame veikale išspausdintas straipsnio variantas atitinka pirmąjį jo rankraštį, labiau nei išspausdintasis leidinyje *Revue thomiste*; todėl juo ir remsimės.

skaitytu pranešimu *Onto-teologinė metafizikos sandara* ir centriniu jame keltu klausimu: „Kaip Dievas patenka į filosofiją?"[269] Gilsonas įveda į būties klausimo istoriją, besidriekiančią nuo Parmenido, hermeneutinę *Išėjimo knygos* problematiką (*Iš* 3, 14): „Aš esu, kuris esu". Tarp religinio tikėjimo ir metafizinio mąstymo įvyko „kaip ir Susiliejimas"[270], skelbia Gilsonas, rašydamas didžiąja raide. Teologų-filosofų, iš esmės Tomo Akviniečio, darbuose parmenidiškoji Būtis įgavo realumą: „Parmenido būties sąvoka buvo būtina, bet ji neturėjo realaus objekto; ji nebuvo naudojama nei Aristotelio, nei netgi Platono, kurie suprato realumą tik pagal juslinio pasaulio įvaizdį. Juk jokioje ikikrikščioniškoje graikų filosofijoje empirinei realybei nėra būdingi būties kaip būties bruožai: realybėje nėra nieko, kas būtų grynoji būtis ir tik ji [...]. Tačiau su krikščionybe grynoji Būtis tapo realybe"[271]. Ką tai reiškia? Iš Senojo Testamento perimtas *esse* (*ego sum qui sum*), sujungtas

269 „Wie kommt der Gott in die Philosophie?", *Identiät und Differenz*, s. 52; liet. vert. (A. Šliogeris), *Rinktiniai raštai*, p. 351.

270 *Constantes philosophiques de l'être*, Paris: Vrin, 1983, p. 189.

271 Štai visas tekstas: „Žiūrėdami į šią istoriją kaip į visumą, pastebėsime, kad pirmasis teologų-filosofų (filosofuojančiųjų) mąstymo rezultatas buvo progresyvus Parmenido būties atradimas. [Anksčiau] Parmenido būties sąvoka buvo būtina, bet ji neturėjo realaus objekto; ji nebuvo naudojama nei Aristotelio, nei netgi Platono, kurie suprato realumą tik pagal juslinio pasaulio įvaizdį. Juk jokioje ikikrikščioniškoje graikų filosofijoje empiriškai realybei nėra būdingi būties kaip būties bruožai: realybėje nėra nieko, kas būtų grynoji būtis ir tik ji. Netgi vėlyvame Plotino mąstyme būtis tėra tik tuo mastu, kuriuo ji yra Idėja ir supratimo erdvė, nes tik apie tą, kurį galima suprasti, galima teigti, koks jis yra, taigi kad jis yra. Tačiau su krikščionybe grynoji Būtis tapo realybe; taip tapo įmanoma mąstyti apie būtį, nebijant pasimesti mąstyme be objekto. Kadangi Dievas pats save vadina būtimi, yra aišku, kad visa, kas yra priskiriama būčiai kaip tokiai, tinka Dievui. Pirmą kartą istorijoje parmenidiškasis kelias į tiesą tapo realybės keliu", *ibid.*, p. 193.

su Naujojo Testamento *bonum*, įėmė, ypač šv. Bonaventūros dėka, „Parmenido būtį", kuri drauge pasiekė „pilną betarpiškų jos pačios savybių įsisąmoninimą: būtina, pirmapradė, amžina, tobulai vientisa, visiškai aktuali ir absoliučiai viena"[272].

Yra pagrindo vienaip ar kitaip suabejoti šia istorijos vizija[273]. Tačiau čia yra įtrauktas fundamentalus ryšys tarp Viduramžių minties ir biblinių Raštų. Savo tekste, pavadintame *Jahvė ir gramatikai*, Gilsonas smerkia „tas egzegetines akrobatikas"[274], pagal kurias išeina, jog biblinė eilutė (*Iš* 3, 14) tenori išreikšti paprastą „neapibrėžtumo" kodą arba tikrinį „gimimo" vardą. Žinoma, pripažįsta jis, bibliniai Raštai „nėra filosofijos traktatas", ir metafizika, aišku, yra graikiška, o ne hebrajiška. Lygiai taip pat aišku, kad *Išėjimo knygoje* duodamas Dievo atsakymas Mozei nėra jo esmės apreiškimas[275]. Perimdamas žymaus A.-M. Dubarle'io straipsnio terminus[276], Gilsonas sutinka su egzegetais, kad filosofinis turinys, kai tik reikia mąstyti apie Vardą anapus bet kokio „apibrėžimo" ar „esmės", gali būti vertinamas kaip „neaiškus". Bet jis pabrėžia neišvengiamą dilemą: jeigu Išėjimo metafizika tėra milžiniška dėl graikiško ir lotyniško Biblijos vertimo kilusi iškraipa, tada visa krikščioniškoji teologija nuo Augustino laikų yra svetima žydų ir krikščionių tradicijai. „Jeigu aptariamas tvirtinimas (esą teologija ir egzegezė yra atskirtos) yra pagrįstas, Bažnyčios Visuotinio

272 *Ibid.*

273 „Kokie kerai ar tuo metu ištikusi nelaimė [...] privertė istoriką iš pašaukimo, koks yra É. Gilsonas, nubrėžti tokią ypatingą Būties istoriją?", J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, p. 38.

274 *Constantes philosophiques de l'être*, p. 245.

275 *Ibid.*, p. 244–245.

276 A.-M. Dubarle, „La signification du nom de Yahweh", in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1951, t. 34, p. 3–21. „Jahvės vardas Izraeliui visų pirma reiškia Dievą, kuris jį išvadavo iš Egipto nelaisvės [...]. Dievas nesiekia savo esmės apibrėžti, išreikšti vienu žodžiu."

Mokytojo teologija prieštarauja Biblijai“[277]. Ir atvirkščiai: „Jeigu tradicinė scholastinės teologijos Dievo sąvoka nėra realiai pagrįsta Biblijos raide, kaip išvengti visiško teologijos ir egzegezės atsiskyrimo?“[278] Kad tikroji biblinė prasmė nėra spekuliatyvi, bet istorinė, toks yra, apgailestauja Gilsonas, „nesugriaunamas įsitikinimas“[279], dėl kurio egzegetai, atrodo, niekada nėra rimtai diskutavę, kad ir kaip skirtųsi jų jau prieš tai turimi dieviškojo Vardo prasmių turiniai.

b. Dievo Vardas *Išėjimo knygoje* ir egzegetinė kritika

Nuo ginčo, kilusio tarp Dubarle'io ir Gilsono, momento egzegetinių tyrimų duomenų gerokai padaugėjo. Monumentaliame veikale apie senovės Izraelio istoriją R. de Vaux[280] pateikia savo argumentus mūsų nagrinėjamu klausimu, remdamasis graikiškosios Septuagintos vertimu. Pastarasis buvo atliktas tarp 250-ųjų ir 150-ųjų metų pr. Kr. ir skirtas mažai Aleksandrijos žydų bendruomenei. Vertimas iš hebrajų į graikų kalbą yra toks: καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Μωυσῆν Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν· καὶ εἶπεν Οὕτως ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ισραηλ Ὁ ὢν ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς. R. de Vaux verčia Dievo duotą atsakymą Mozei Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν taip: „Aš esu Esantysis (*l'Existant*)“. *Išėjimo knygoje* pavartoto Vardo išraiška esą siekia vienintelio tikslo – priversti Izraelį pripažinti, kad „jam Jahvė yra vienintelis Esantysis (*l'Existant*) ir vienintelis išgelbėtojas“. Kalba čia einanti ne apie „dogmatinį abstraktaus monoteizmo apibrėžimą, bet apie praktinio monoteizmo įskiepijimą“[281]. ὁ ὤν esą neturi jokio ryšio su metafizinėmis „būties“ ar „esinio“ sąvokomis. Bet šios R. de Vaux išvados vis dėlto išeina iš

277 *Constantes philosophiques de l'être*, p. 239.
278 *Ibid.*
279 *Ibid.*, p. 237.
280 R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël, des origines à l'installation de Canaan*, Paris: Gabalda, t. I, 1971, t. II, 1974.
281 *Ibid.*, t. I, p. 335.

egzegezės rėmų. Jis rašo: „Graikų minties įtaka yra aiški jau *Išminties knygoje,* kai pastarojoje yra priešpastatomi kūrinija ir ‚Tas, kuris yra' (*Išm* 13, 1). Ši metafizinė prasmė buvo nagrinėjama Viduramžių scholastų [...]. Ši sąvoka yra svetima bibliniam mąstymui, kuriam ‚būti' visų pirma reiškia ‚egzistuoti' (*exister*), t. y., pasiskolinant terminą iš egzistencialistinės filosofijos, *Dasein*“[282]. Švelniai tariant, stebina graikiškos hebrajiško posakio interpretacijos atmetimas, remiantis filosofinėmis sąvokomis![283]

Pasikliaudamas labiau gramatine nei kontekstine analize, A. Caquot įžvelgia 14-oje eilutėje „užkoduotą pranešimą, skelbiantį tokią pagalbą, kurios jokia detalė nėra iš anksto atskleidžiama“. Bet šio autoriaus išvada yra subtili. Jis sutinka, kad dažniausiai veiksmažodis *hâyâh,* t. y. būti, iš kurio kyla *éhyèh,* t. y. aš esu, išreiškia *neišsipildymo* momentą. Priešingai nei indoeuropietiškasis *es,* reiškiantis „esinį“, t. y. „tai, kas yra autentiška, pilna, tikra“[284], *hâyâh* dažniausiai nurodo egzistenciją, besireiškiančią kaip tam tikras „į-aktyvinimas“... Dažniausiai, bet ne visada: „Yra atvejų, kai *hâyâh* nurodo egzistenciją, kuriai nėra būtingas joks ypatingas dinamizmas“, pvz., *Job* 3, 16 ir 10, 19 kur *būti* „praktiškai reiškia *gyventi*“ ir neapima jokios nuorodos į „ateitį“. Maža to: kaip ir indoeuropietiškasis *es, hâyâh* niekaip nežymina sąvokos „egzistencija“, bet paprasčiausiai atlieka gramatinės jungties funkciją[285]. Caquot galiausiai pastebi, kad viename iš egiptiečių Išminties tekstų yra randamas panašus posakis į *Iš* 3, 14a: „wnn. J. Wnn. KwJ“. O senoji egiptiečių kalba turi du veiksmažodžius „būti“: 1. „jw“, atliekantis jungties vaidmenį (pvz. salė „yra“ žalia), 2. „wnn“, žymintis pilną egzistavimą.

282 *Ibid.,* p. 334.
283 D. Bourg, „Epilogue“, *L'Être et Dieu,* Paris: Cerf, 1986, p. 225.
284 A. Caquot, „Les énigmes d'un hémistiche biblique“, in: *Dieu et l'Être,* Paris: Etudes augustiniennes, 1978, p. 18; cituota in: É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale,* t. 1, Paris: Minuit, 1966, p. 188.
285 *Ibid.* A. Caquot remiasi šiomis citatomis: *Pr* 29, 17; *1 Sam* 25, 3; *2 Sam* 15, 34.

Taigi sistemiškas hebrajiškos leksikos interpretavimas, kai remiamasi išimtinai „istoriniu mentalitetu“, yra mažų mažiausiai ginčytinas. Tad galime vėl iš naujo klausti apie galimybę filosofiškai vertinti *Išėjimo knygoje* duotą Vardą ir biblinę tradiciją. Turint omenyje egzegetinius tyrimus, ar Gilsono pozicija yra patikima? Taip ir ypač – ne! Taip, nes nuo šiol egzegetai rodo daugiau „filosofinės“ pagarbos ir daugumas jų atmeta žodžio „būti“ interpretaciją siaura „istorine“ prasme. Ypač – ne, nes niekas jų darbuose nerodo būtinybės *Išėjimo knygos* Vardą suprasti tiesiogiai filosofiškai. Visi argumentai už „Išėjimo knygos metafiziką“ čia atkrenta. Krikščionybės faktiškai įvykdytas Būties ir Dievo sutapatinimas negali kilti tik iš biblinio įrašo. Kadangi, reikia tai pripažinti, dievybės ir būties sutapatinimas negali būti laikomas krikščionišku įvykiu.

c. „Dievo-Būties“ tapatumo graikiškoji kilmė

Septinto dešimtmečio pradžioje C. J. de Vogel net neprireikė egzegetinės kritikos tyrimų tam, kad patvirtintų priešingą „*Išėjimo knygos* metafizikai“ teoriją[286]. Jis įtikinamai parodė, kad, prieš tapdamas krikščionišku, Dievo ir Būties sutapatinimas buvo graikiškas[287]. Iškeldamas aikštėn vieną Plutarcho tekstą, dialogą „Apie Delfų E“, autorius atskleidė, kad jame yra kalbama apie Esinio, kaip realybės viršūnės, ir Dievo tapatumą: „Mes Dievui sakome: *Tu esi*, taip jam suteikdami tikslų ir tikrą įvardijimą, vienintelį, kuris tinka tik jam vienam – ‚būtis‘“[288]. Šis stiprus tvirtinimas turėjo

286 C. J. de Vogel, „‚Ego Sum qui sum‘ et sa signification pour une philosophie chrétienne“, in: *Revue des sciences religieuses*, 1961, nr. 35, p. 337–355. (Žr. taip pat tos pačios autorės „Antike Seinsphilosophie und Christendum in Wandel der Jahrhunderte“, in: *Festgabe Joseph Lortz*, t. 1, Baden-Baden, 1958, s. 527–548.)

287 *Ibid.*, p. 348.

288 Plutarque, *De E apud Delphos* – cc 17-20, Paris, 1941, cituota C. J. de Vogel, *op. cit.*, p. 349.

radikaliai paneigti iki tol teigtas idėjas: graikiškasis *Išėjimo knygos* 3, 14 vertimas buvo įkvėptas graikų filosofijos. Tai, kad krikščionys hebrajiškame tekste įžvelgė „Dievo = Būties“ sutapatinimą, iš tiesų kilo dėl aiškiai graikiško mąstymo įtakos.

Žymusis C. J. de Vogel atradimas buvo po keleto metų patvirtintas Pierre'o Hadot darbų[289]. Porfyrijas, teigia pastarasis, nedvejodamas talpina Dievą anapus Esinio, įvardydamas jį kaip gryną buvimo aktą. Išvada yra nepaneigiama: „Kaip ir Dievo ir Esinio tapatinimas, Dievo ir būties-bendratyje tapatinimas nėra specifiškai krikščioniška idėja“[290].

Šio ginčo elementai, kaip matome, iškalbingai patvirtina Heideggerio poziciją. Tiek modernioji egzegezė, tiek filosofijos istorijos tyrimas rodo atskirtį tarp graikiškosios Būties ir žydų-krikščionių Dievo. Tačiau ši išvada turi būti įvertinta platesnio filosofinio užmojo rėmuose.

§6. Prieštaravimai

Heideggerio vykdomai metafizikos istorijos interpretacijai galime prikišti tris dalykus. Pirmasis yra susijęs su bendra „onto-teologijos“ termino reikšme; antrasis – su „krikščioniškosios teologijos“ sąvoka; pagaliau trečiasis verčia kelti hermeneutikos statuso problemą žydų bei krikščionių minties sferose.

1. Onto-teologijos Atvirybė

a. Heidegeriškasis onto-teologijos išplėtimas

Kaip parodė É. Gilsono tyrinėjimai, „ontologijos“ terminas buvo sukurtas Descartes'o sekėjo Claubergo (1622–1665), kuris vis dėlto

289 P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, t. 1, Paris: Etudes augustiniennes, 1968; Id., „Dieu comme acte d'être dans le néo-platonisme – A propos des théories d'É. Gilson sur la métaphysique de l'Exode“, in: *Dieu et l'Être*, p. 57–63.

290 *Ibid.*, p. 63.

teikė pirmenybę *ontosofijos* sąvokai[291]. Savo *Prolegomena* pastarasis rašo: „Kaip mokslas, klausiantis apie Dievą, yra vadinamas ‚Teosofija' arba ‚Teologija', taip ir mokslą, kuris klausia ne apie kokį nors esinį, savo savybėmis besiskiriantį nuo kitų esinių ar turintį kitą nei jie pavadinimą, bet apie bendriausią būties prasmę, galima tinkamai vadinti ‚Ontosofija' arba ‚Ontologija'"[292]. Nors ontologiją ir teologiją atskyrė Claubergas, ne jis, o Wolffas pirmasis pagrindė „ontologiją be teologijos, t. y. abstrakčiai savyje pačioje traktuojamos būties mokslą, nekeliant klausimo, ar ji konkrečiai egzistuoja, ar ne [...]. Griežtai tariant, ontologija yra nuo pradžios iki galo nuegzistencintos būties mokslas"[293].

Žodis „onto-teologija" pirmą kartą pasirodo kantiškoje leksikoje. *Grynojo proto kritikos* „Transcendentalinėje dialektikoje" jis žymi vieną iš trijų racionaliąją teologiją sudarančių dalių. Šalia „kosmo-teologijos", kuri tyrinėja pasaulio kaip galimybės patirtyje glūdinčios pirmosios būties egzistenciją, ir „fiziko-teologijos", kurios objektas – tikslingumo priežasties ir tvarkos kategorijų organizuojami dalykai, yra dar ir „onto-teologija", kuri, remdamasi grynojo proto sąvokomis, atlieka būtiną Dievo egzistencijos suvokimo operaciją[294]. Taigi, pasak Kanto, mūsų tyrinėjamas žodis reiškia „ontologinį įrodymą", kurį, griežtai laikantis terminų, reikėtų vadinti „onto-teologiniu".

291 É. Gilson, *L'Être et l'Essence*, Paris: Vrin, 1972; J. Clauberg, *Elementa philosophiae sive Ontosophia*, Groningae, 1647.

292 *„Sicuti autem* Theosophia *vel* Theologia *dicitur quae circa Deum est Scientia, ita, haec, quae non circa hoc vel illud ens circa speciali nomine insignitum, vel proprietate quadam ab aliis distinctum, sed circa ens in genere versatur, non incommode Ontosophia vel Ontologia dici posse videtur", Prolegomena*, 4, cituota É. Gilson, *op. cit.*, p. 171 (pastaboje).

293 *Ibid.*, p. 172.

294 E. Kant, „Dialectique transcendentale", in: *Critique de la raison pure*, Paris: PUF, „Quadrige", 1990, p. 446 (II knyga, III skyrius, 7-oji sekcija: „Critique de toute théologie fondée sur les principes spéculatifs de la raison").

Matome, kad Heideggeris įvykdo dvigubą išplėtimą. Viena vertus, terminas „ontologija“, sukurtas tam, kad atskirtų savo objektą nuo bet kokios teologijos, Heideggerio raštuose žymi teologijos ir metafizikos jungtį. Antra vertus, „onto-teologijos“ sąvoka, iš pradžių reiškusi regioninę proto veiklą, dabar ėmė žymėti *Causa sui*, pakankamos priežasties principą, kuriame yra sutapatinti Būtis ir Dievas.

b. Onto-teologinis „kriterijus“

Iš taip reorganizuotos onto-teologijos Heideggeris tikisi daug: pirmiausia, ji turinti sudaryti euristinį kriterijų, kuris leistų suvokti kiekvienos filosofinės epochos prasmę; taip pat – rasti visai filosofinės tradicijos dinamikai būdingą bendrą dėsnį. Žvelgiant iš šio dvilypio taško, galima tik stebėtis, kad jis visiškai nesiėmė vertinti poaristotelinės graikų filosofijos, taip pat ir moderniojo empirizmo. Reiktų taip pat kelti klausimą dėl onto-teologinio kriterijaus taikymo plotiniškajai „*vienio*“ įvardijimo dinamikai. Žinoma, savo *Eneadose* (VI, 8, 14, 42–43) Plotinas rašo: „Jis [priežasties priežastis ir priežastingumo tėvas] yra savo paties priežastis; jis yra jis iš savęs paties ir savimi pačiu, jis – pirmų pirmiausias ir jis – virš būties!“[295] Tačiau, kaip parodė P. Aubenque’as[296], čia yra atskleidžiamas ne Vienio vidinis turinys (*le pour-soi de l’Un*), bet jo pirmapradiškumas, jame glūdintis kilmės principas (*son par-soi, son origine*). Vienis nekyla nei iš atsitiktinumo, nei iš vidinės būtinybės: jis yra anapus bet kokio priežastingumo ir netgi anapus priežastingumo neigimo. Jau E. Bréhier komentavo: „Jis yra Pirmasis ta prasme, kad ankstesnis už bet kokią kitą realybę; jis yra Vienis – kaip bet kokios vienybės principas; jis yra Gėris – kaip tikslas; bet visi šie teiginiai nesako, kas jis

295 „αἴτιον ἑαυτοῦ καὶ παρ’ αὐτοῦ καὶ δι’ αὐτὸν αὐτός· καὶ γὰρ πρώτως αὐτὸς καὶ ὑπερόντως αὐτός“, Plotinas, *Eneados*, VI, 8, 14, 41–42 (p. 152).

296 P. Aubenque, „Plotin et le dépassement de l’ontologie grecque“, in: *Le Néoplatonisme*, CNRS, 1971, p. 104.

yra, nes, tiesą pasakius, jis yra niekis, netgi ne Vienis, netgi ne gėris, tik niekis iš už anapus esmės"[297]. Kad Vienis yra ir anapus teigimo, ir anapus neigimo, jo vis dėlto dar neapsaugo nuo galimybės būti uždarytam *Grund* rėmuose: tik pats *judesys*, kuriuo jis yra tuo pačiu ir teigiamas, ir neigiamas, gali mums parūpinti tinkamą nuorodą apie jį. Ir Plotinas juk rašo šį įsimintiną dalyką: „Reikia mums atleisti, kad, kalbėdami apie (Vienį), mes esame priversti, norėdami išreikšti savo mintis, vartoti žodžius, kurių mes nenorime vartoti griežta prasme. Visada juos reikia suprasti kaip *lyg ir*"[298]. Mažiausiai, ką čia galime pasakyti, yra tai, kad heidegeriškasis interpretacijos raktas šioje vietoje susilauktų pasipriešinimo.

Paminėkime kitus sunkumus, kuriuos kelia ir ta graikiškosios tradicijos dalis, kurią svarsto pats Heideggeris. Kaip primena P. Aubenque'as, Platono *Valstybėje* „Gėris" yra traktuojamas kaip „anapus *esaties*"[299], o pasak Aristotelio, ir nepaisant jo mąstymo tendencijos suvesti esinį į esatį kaip *οὐσία*, būtis nesudaro kokios nors „rūšies". Čia turime esminę nuorodą į tai, kad *οὐσία* neišsemia *ὄν* prasmės[300]. Patikslinkime. „Du fundamentalūs Aristotelio tvirtinimai, kurių jis niekada neišsižadėjo, atrodo aiškiai padaro neįmanomą onto-teologinės schemos taikymą aristotelizmui [...]: 1. Būtis turi daug prasmių; 2. Būtis nesudaro rūšies"[301]. Pirmosios būties pirmumas, pirmasis Judintojas iš tikrųjų atsiranda mąstyme

297 E. Bréhier, „Plotin", in: *Histoire de la philosophie*, t. I, fasc. 2, VII sk., Paris: PUF, 1967, p. 40.
298 Δεῖ δὲ συγχωρεῖν τοῖς ὀνόμασιν, εἴ τις περὶ ἐκείνου λέγων ἐξ ἀνάγκης ἐνδείξεως ἕνεκα αὐτοῖς χρῆται, ἃ ἀκριβείᾳ οὐκ ἐῶμεν λέγεσθαι· λαμβανέτω δὲ καὶ τὸ οἷον ἐφ' ἑκάστου, Plotinas, *Eneados*, VI, 8, 13, 47–49, (p. 151).
299 Platonas, *Valstybė*, VI, 509b.
300 P. Aubenque, *op. cit.*, p. 104.
301 P. Aubenque, „La question de l'ontothéologie chez Aristote et Hegel", in: *La Question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris: PUF, 1991, p. 281.

tada, kai šis siekia nurodyti bet kurio judėjimo pabaigą ar pradžią, tam tikrą αρχή, leidžiantį pagrįsti judėjimo priežasčių, jų „kodėl" grandinę (*la série des „pourquoi"*). Aristotelio *Metafizikoje* skaitome: „Juk taip eitume iki begalybės, jeigu suponuotume ne vien dangaus sferą, bet dar ir apvalią formą arba dangiškumą; tad reikia *sustoti*"[302]. Tačiau niekada Aristotelis neteigė, kad Pirmasis iš pirmųjų principų atitinka būties kaip būties klausimą; jis tik reiškia galybę, būtiną realybei jos visumoje suorganizuoti[303]. Ši galybė gali būti vadinama visa ko harmonija[304], „pačiu tikslu"[305], taigi ‚Gėriu'"[306]. Dievystės įvardijimas čia prisistato kaip bendra žmonių nuomonė, pagal kurią „Dievas yra principas ir visų dalykų priežastis"[307], ir būtinybė mąstyti apie amžinąją οὐσία bei αὐτάρκεια: „Jeigu dievybė kažkur yra, ji yra tame atskirame nejudančiajame"[308]. Kad *Metafizikoje* pirmasis mokslas yra traktuojamas kaip universalus-nes-pirmasis[309], yra paaiškintina Aristotelio mąstymui būdinga pervedimo operacija: „Kadangi universalaus mokslo trūksta, tai universalusis prasmės klausimas yra atskiru pavedimu patikimas aukščiausiajam iš atskiras plotmes tyrinėjančių mokslų"[310]. Tokiu būdu aristoteliškas pirmųjų principų mokslas negali atitikti heidegeriškojo kriterijaus dėl dviejų priežasčių. Viena vertus, teologija neapima „ontologijos", ji nėra pastarosios įprasminimo vieta. Kita vertus, Pirmojo Judintojo

302 Aristotelis, *Metafizika*, Λ, 3, 1070 a3. Kursyvas mūsų.
303 Daiktai „nėra taip sutvarkyti, kad neturėtų jokio ryšio tarpusavyje, bet taip, kad jie vienas su kitu sudarytų santykius", *ibid.*, 1075 a18.
304 *Ibid.*, 1075 a24.
305 *Ibid.*, 1075 b8.
306 *Ibid.*, 1075 a8.
307 *Ibid.*, A, 2, 983 a8.
308 *Ibid.*, E, 1, 1026 a20.
309 *Ibid.*, E, 1, 1026 a30.
310 P. Aubenque, *op. cit.*, p. 283.

tematika neišsemia viso, į ką nurodo žodis Θεός: nors *Dievo* ir *pirmojo Judintojo* sąvokos susitinka „principo“ ir „visų dalykų priežasties“ būtinumo apmąstyme[311], jų negalima sutapatinti.

Kalbant apie Tomo Akviniečio darbus, Etienne'as Gilsonas energingai parodė straipsnyje *Būtis ir Dievas*, kad jų atžvilgiu taip pat negalima taikyti onto-teo-loginio vertinimo. „Teigdama, kad pačios esmės aktas yra anapus esmės, (tomistinė ontologija) verčia pripažinti *esse* būdingą savitą aktualumą, kuris, būdamas anapus esmės, yra taip pat anapus sąvokos“[312]. Pasak Tomo, Dievas yra „‚*yra*‘, kuriam nebūdingas joks ‚*kas tai*‘“, t. y. „būtis, kurios negalima apibrėžti kaip esinio akto“[313]. *Esse* terminas neįvardija Dievo jo Dievystėje; jis yra pasirinktas tik dėl „tinkamumo“ principo, kuriuo remiantis Dievas gali būti vardijamas pagal jo geriausią ir kilniausią kūrinį, o šiuo ir yra pati būtis. Dievas yra vadinamas „būtimi“ ir „priežastimi“ tik santykinai, t. y. dėl jo paties įtvirtinto savo santykio su tuo, kieno „būtis“ ir „priežastis“ jis yra. Tuo pačiu turime pripažinti, kas jis yra „savyje pačiame be galo daugiau nei (pasekmių) priežastis, ir tam, kuo jis yra absoliučiai jame pačiame, mes negalime rasti vardo“[314].

Ta pačia kritiška kryptimi mąsto ir J. B. Lotzas. „Pavyzdžio priežastingumo“ ir „veikiančiojo priežastingumo“ sąvokos Akviniečio filosofijoje parodo, kaip „sukurtoji būtis kyla (*manat*) iš dieviškosios Būties. Taip pamatome, kad mūsų baigtinėje plotmėje aptinkama būtis dar nėra dieviškoji Būtis; bet baigtinė realybė iš pastarosios kyla visiškai; dieviškoji Būtis ją ir išlaiko“[315]. Kilimo dievybės link dinamikoje, daug kur primenančioje platoniškąjį modelį, žodis „Būtis“, taikomas Dievui, nė iš tolo nežymi atskiro

311 Aristotelis, *Metafizika*, Λ, 7, 1972 b30; *Apie Dangų*, II, 3, 286 a9.
312 É. Gilson, *L'Être et l'Essence*, p. 113.
313 *Idem*, „L'Être et Dieu“, in: *Constantes philosophiques de l'être*, p. 206.
314 *Ibid.*, p. 208.
315 J. B. Lotz, *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin*, Paris: PUF, 1988, p. 39–40.

šalia kitų esaties sektoriaus, bet prisistato kaip „nepriklausomas nuo bet kokių ribojančių apibrėžčių“[316].

Baigsime iškeldami kitokio pobūdžio problemą. Kur, kalbėdamas apie Nietzsche'ę, Heideggeris mato šį radikalų tiesos valios klausimą: kodėl mes tvirtiname, kad tiesa yra tai, prie ko žmogus privalo taikytis? Kodėl mes tvirtiname tokį sutarimą tarp Būties ir mąstymo? Turime pripažinti, kad Heideggeris ieško būties ir jos tiesos būtent ten, kur Nietzsche atsispiria metafiziniam gundymui: „Visada žmonės manė, kad tai, kas atrodė esant vertingiausia, buvo tai, kas buvo teisingiausia, realiausia“[317]. Klausimas tad turi pakeisti adresatą: kuo pats Heideggeris išvengia tiesos postulato iliuzijos, kurią Nietzsche atmetė? Kaip nepastebėti šios keistos situacijos: Heideggeris tampa ginčytinas kaip tik toje vietoje, kurioje jis ginčija Nietzsche'ę?

Taigi heidegeriškoji Vakarų tradicijos interpretacija nėra be trūkumų. Savo esminėmis gairėmis filosofinių bei teologinių idėjų istorija jai parodo daugiau pasipriešinimo, nei manė pats Heideggeris.

c. Dvilypė onto-teologija

Sankirtai geriau suprasti šviesos duoda S. Bretono pasiūlymas išskirti dvi onto-teologijas: vieną, „kritišką ir mąstančią“, kuri nesuteikia *Causa sui* jokios ontinės vertės ir kuri tik išryškina „siekimo ašį“; antrą, „dogminę ir pamokslaujančią“, kuri, atvirkščiai, puoselėja pretenziją pasiekti Absoliutą, jį palenkdama pakankamos priežasties principui[318]. Šio išskyrimo nauda yra milžiniška,

316 *Ibid.*, p. 40. Žr. taip pat J.-L. Mariono straipsnį „Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie“, in: *Revue thomiste*, 1995, nr. 95, p. 31–66.

317 F. Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, §32, Paris: Mercure de France, 9 leid., 1979, p. 37. Žr. šia tema M. Mayerio pastabas „De la possibilité de la question de l'Être“, in: *„Être et Temps“ de M. Heidegger*, Sud, 1989, p. 111–124.

318 S. Breton, „La querelle des dénominations“, in: *Heidegger et la question de Dieu*, p. 254.

nes į Heideggerio pasiūlytą vienpusį kriterijų jis įveda papildomą kriterijų. Iš tiesų, šis skyrimas pripažįsta didįjį Heideggerio padarytą atradimą – dimorfišką metafizikos sandarą, bet jis taip pat suproblemina pačios onto-teologijos turimą santykį su tuo, ką ji savo būdu įvardija. Kad reikia „įvardyti“, nes juk reikia „kalbėti“, yra būtinybė, kurios Dievas, kaip pažinimo objektas, negali išvengti; šia prasme yra neįmanoma, kad Θεός išvengtų objektyvacijos. Bet ši objektyvacija yra vertinga tik tuomet, kai yra suvokiama ją vykdančio judesio specifika – arba *sim-bolinis* momentas, kurio funkcija yra kiek įmanoma labiau suvienyti, niekada nepasiekiant tobulos vienybės, arba, atvirkščiai, *dogmatistinis*[319] momentas, kurio pamatinė taisyklė yra objekto uždarymas sąvokoje. „Įspūdinga yra tai, rašo Bretonas, [...] kad savo pradinėje formoje onto-teologija išreiškia būtinybę, kilusią dėl žmogiškojo neįgalumo, bet drauge ir poreikį šią būtinybę ‚mums atleisti‘, tokiu būdu tuoj pat iš jos išsivaduojant, taigi būtinybę, paliestą reliatyvumo ‚faktoriaus‘ (*foncteur*), kuris neleidžia mums būti jos auka“[320].

2. Heidegeriškasis krikščioniškosios teologijos susiaurinimas
a. „Teologinis“ kriterijus

Heideggeris visuomet suprato krikščioniškąją teologiją dvilypiu aspektu: viena vertus, kaip tikėjimo plėtotę arba kaip *tai, kuo ji turi tapti*; kita vertus, kaip metafizinį susikompromitavimą arba *tai, kas ji buvo*. Tai, kuo ji turi tapti, privalo kilti tik iš tikėjimo branduolio – iš Apreiškimo *Positum*, – kurio sąvokinės plėtotės momentas ji pati iš pašaukimo ir yra. Kitaip sakant, ji privalo tapti tuo, kuo jai reikėjo likti – naujatestamente bibline teologija. Čia mes įžvelgsime pirmąjį susiaurinimą, kuris atitinka fundamentalistinio tipo

319 Rašome „dogmatistinis“, o ne „dogminis“, norėdami išvengti nereikalingų dviprasmybių.
320 *Ibid.*, p. 254.

operaciją[321]. Antrasis susiaurinimas kyla iš Heideggerio turimo krikščioniškosios teologijos istorijos bei jos dogminių tvirtinimų supratimo: pagal jį išeitų, jog visa krikščioniškoji teologija pasišventė pakankamo pagrindo principo paliepimams, visą sprendimo galią panaudojant pagrindo ir pagrindo įrodymo paieškai.

Tai verčia išsakyti dvi pastabas. 1. Tikslesni tyrimai turėtų suprobleminti Heideggerio daromą tam tikrų autorių interpretaciją – pastaruosius jis pernelyg apibendrintai vadina „viduramžių mąstytojais“ ir manosi galįs jų raštuose ganėtinai lengvai įžvelgti onto-teologinę schemą. Tai, ką mes anksčiau pristatėme kaip „dvilypę onto-teologiją“, verčia, be abejonės, skaityti šiuos autorius kitaip. 2. Stebėtina, kad Heideggeris savo tyrinėjimuose praleidžia daugybę pačių iškiliausių Vakarų krikščioniškosios teologinės tradicijos mąstytojų: Tertulijoną, Ireniejų iš Liono, Hilarijų iš Puatjė, Vilhelmą iš Sen Tjeri, Ričardą iš Sen Viktoro ir „viktoriškius“, šv. Bernardą... Vien tik šių autorių bei jų turimų intelektualinių užmojų apmąstymas būtų neabejotinai padėjęs išvengti skubotų apibūdinimų, kuriuos Heideggeris, atrodo, pernelyg lengvai ištarė.

b. Krikščioniškoji teologija ir jos „daugiskaita“

Imant dar platesnį lygmenį, turi būti suprobleminta pati „krikščioniškosios teologijos“ sąvokos vienaskaitinė forma. Nei Heideggeris, nei kas nors kitas neturi teisės paneigti šios sąvokos įvairumo. Atvirkščiai, visa rodo, kad tai, kas yra vadinama „krikščioniškąja teologija“, iš pat pradžių buvo linksniuojama daugiskaita. Heideggeris kalba tik apie vieną „krikščioniškąją teologiją“ – tą, kuri siekia tiksliai išreikšti Logosą, absoliutaus Žinojimo prakilnumą, triumfuojančio Dievo visa įimančią Objektyvaciją. Ši teologija reiškėsi teodicėjoje, per kurią – ir prieš, ir po Leibnizo – ji formavo stabilios tvarkos, paaiškinančios visa – net blogio

321 Žr. šios knygos §8, 2.

galimybę, įvaizdį. Bet dar anksčiau už šią teologijos formą buvo susikūrusi ir kita krikščioniškoji teologija – Rytų teologija, – mažiau linkusi į konceptinį manipuliavimą ir labiau į simbolinį kalbos panaudojimą, mažiau į kontroliavimą ir labiau į be mūsų iniciatyvos nutinkantį įvykį, mažiau į produktyvią veiklą ir labiau į įsigyvenimą. Šiuo požiūriu reikia naujai perskaityti kapadokiečių Tėvų raštus, Grigalių Nysietį ir Grigalių Nazianzietį, visą apofatinę tradiciją bei (Pseudo-)Dionisijų Areopagietį[322].

Pagaliau protestantiškoji Reforma sudaro dar vieną krikščioniškosios teologijos dimensiją. Ji įkvėpė „Kryžiaus teologijos" „posūkį": prieštaraudama „scholastinei teologijai", skelbė grynos malonės dovaną, nereikalaujančią „nuopelnų" ir nuteisinančią žmogų, nepaisant jo nuodėmės. Būtent šiai teologinei tradicijai, ypač jos pirmajam įkvėpėjui Liuteriui, Heideggeris teikė „teologinę" pirmenybę. Ar jau vien dėl to jis neturėjo apmąstyti teologijos daugiaprasmiškumo fakto? Ar jis neprivalėjo pagalvoti apie kitokią krikščioniškosios teologijos hermeneutiką? Ar toks uždavinys tėra tik teologo, o ne filosofo uždavinys? Bet tokiu atveju Heideggeris net neturėjo teisės nustatyti teologinio mąstymo erdvės taip, kaip jis tai darė.

3. Vertimų hermeneutika

Tai, kas buvo pasakyta, rodo, kad krikščionybės teologinės racionalumo formos neatitinka standarto, kurį joms norėtų primesti Heideggeris. Jų atžvilgiu reikia taikyti visai kitokią vertinimo

322 Heideggeris cituoja Dionizą du kartus: 1. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, s. 113. Jis čia yra pristatomas po Plotino, Proklo ir Jamblicho kaip vienas iš *essentia / existentia* perskyros perėmėjų. 2. *Vorträge und Aufsätze*, s. 175: „Štai ką sako Mokytojas Eckhartas, remdamasis vienu Dionizo Aeropagiečio tekstu: ‚*Diu minne est der Natur, daz si den menschen wandelt, in die dinc, die er minnet*' [Meilė iš prigimties yra tokia, kad perkeičia žmogų į dalykus, kuriuos jis myli]".

procedūrą. Bandykime ją išryškinti, grįždami prie aukščiau minėtos „Išėjimo knygos metafizikos“ problematikos. Pastaroji nebuvo aplinkybių pamaloninta: Gilsonui teko kovoti dviem frontais – su moderniąja egzegeze ir su heidegeriškuoju onto-teologiniu kriterijumi. Egzegetinė argumentacija atrodė neįveikiama: Vardas, duotas *Išėjimo knygoje,* esą privalo būti suvoktas kaip Dievo, garantuojančio savo nuolatinį ir išganingą buvimą, skelbimas – tik tokią išvadą esą perša literatūrinio konteksto ir hebrajiškos mąstysenos tyrinėjimai. Tebūnie. Vis dėlto egzegezė nepaiso vienos problemos: *Išėjimo knygos* Vardas yra ištariamas ne vien hebrajiškame tekste, bet ir Septuagintoje, ir ne tik Septuagintoje, bet ir Vulgatoje. Aleksandrijos žydai skaitė Bibliją būtent iš Septuagintos, ir tik atsiradus Vulgatos vertimui buvo grįžta prie hebrajiško originalo. Būtent iš Vulgatos vertimo Biblija buvo krikščionių skaitoma per visą pirmąjį tūkstantmetį. Kaip matėme, čia peršasi onto-teologinė diagnozė: istorinė *Būties* ir *Dievo* samplaika gimė su Septuagintos vertimu (Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν) ir išplito su Vulgata (*Ego sum qui sum*). Tačiau ir tam tikra egzegezė, ir onto-teologinė kritika šioje vietoje pamiršta, kad bibliniam tekstui ir krikščioniškajai tradicijai yra būdingas hermeneutinis matmuo. Lieka neįvertintas naujo permąstymo, kuris įvyksta *verčiant,* fenomenas, o pastarasis juk yra lemiamas susidarant hebrajiškam tekstui bei ontologiškai įvardijant Dievą.

Pradėkime nuo hebrajiško teksto, kuriame pateikiamas Dievo vardas. Istorinis tyrimas nurodo, kaip matėme, ankstyvesnį egiptietišką originalą, kuriame *jau* yra teigiamas nuolatinis karališkasis buvimas. Hebrajiškas šio teksto perėmimas yra hermeneutinė operacija: egiptietiška gramatika yra palenkiama prasmių kaitai. Vien šio fakto užtenka, kad bandymas interpretuoti tekstą, atsižvelgiant tik į hebrajiškos mąstysenos *habitus,* taptų neteisėtas. Drauge sulaukia pasipriešinimo ir heidegeriškasis sprendimas išstumti biblinę tradiciją iš filosofinio mąstymo lauko. Pasak

Jeano Beaufret užrašų, Paulis Ricœuras užklausė Heideggerio būtent šia tema: „Ar Biblijos vertimas į graikų kalbą, vadinamoji Septuaginta, nėra be galo reikšmingas mūsų kultūros įvykis? Ar neabejotinai ‚daugiaprasmis' graikiškojo ir žydiškojo pasaulių santykis nėra tai, kas sudaro akstiną pačiai filosofijai kelti vis naujus klausimus?"[323] Tačiau Heideggeriui šis santykis, net jeigu čia ir neturėtų būti krypstama į „jokį kraštutinumą"[324], yra neabejotinai išdavikiškas: „Jūs paliečiate tai, – atsako jis Ricœurui, – ką aš pavadinau metafizikos ‚ontoteologiniu' pobūdžiu. Apie tai daug kartų esu kalbėjęs"[325]. Bet žvelgiant iš arčiau, toks atsakymas reiškia tik anoniminį sprendimą pačios religinių tekstų, ypač krikščioniškų ir žydiškų, prigimties atžvilgiu. Heideggeris nepastebi dviejų problemų. Viena, ar mes turime teisę religinį tekstą kaip tokį, jau vien dėl ypatingo jo susidarymo pobūdžio, skaityti įimdami domėn tik jo materialaus atsiradimo aplinkybes? Antra, turint omenyje jau vien tik specifiškai krikščioniškuosius religinius tekstus, ar galima nepaisyti ryšio, siejančio krikščionybės raidą ir vertimo fenomeną? Šie klausimai yra susiję. Northropas Frye'us nedvejodamas rašo savo įspūdingame veikale *Didysis kodas, Biblija ir literatūra*: „Koranas ir ypatingi arabų kalbos rašto simboliai yra taip suaugę, kad ši kalba praktiškai turėjo plisti visur, kur plito islamas. Žydų komentatoriai ir eruditai – tiek Talmudo, tiek Kabalos tradicijos – visada neišvengiamai dirbo su Senojo Testamento hebrajiškojo teksto grynai lingvistiniais aspektais. Priešingai, nors krikščioniškasis mokslas lygiai taip pat puikiai suvokia kalbos svarbą, krikščionybės, kaip religijos, susidarymas nuo pat pradžių buvo lemtas vertimų. Naujasis Testamentas buvo parašytas graikų *koinė* kalba, kuri tikrai nebuvo jo autorių gimtoji, ir, nors ir kaip pastarieji būtų susigyvenę su hebrajų kalba,

323 J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, Paris: Minuit, p. 40.
324 J. Beaufret komentaras, *ibid.*
325 *Ibid.*

skaitydami Senąjį Testamentą jie buvo linkę naudoti graikiškąjį Septuagintos vertimą“[326].

Skaitant krikščioniškuosius, bet taip pat ir žydiškuosius religinius tekstus, yra reikalingas kitas hermeneutinis modelis, atsižvelgiantis į visiškai originalų faktorių, kuris pačiame vertimo akte nulemia šių tekstų pobūdį. Štai kodėl, nors ir reikia, kaip kad daro Heideggeris, negrįžtamai atsisakyti „Išėjimo knygos metafizikos“, reikia taip pat Heideggeriui prieštarauti ir išsaugoti hermeneutinę metafizikos ir Biblijos dialogo galimybę.

Prieštaravimai, kuriais baigiame šį skyrių, nesuteikia teisės užmiršti vertingų heidegeriškosios analizės rezultatų, kuriuos mes pamažu atskleidėme. Dabar paminėkime juos visus kartu, idant būtų lengviau regimi jų probleminiai taškai.

Pagrindinis rezultatas – vadinamojo „onto-teologinio kriterijaus“ įvedimas į filosofinės tradicijos tyrimą. Jis leidžia Heideggeriui genialiai pasiimti šią tradiciją ir ją įvertinti pagal aukštesnį mastelį nei tas, kurį ji pati turėjo. Toks radikalus filosofijos istorijos užklausimo laipsnis buvo neabejotinai pasiektas tik todėl, kad buvo laikomasi būties artumos. Jis sudrebino net ir tvirčiausiai priimtus įsitikinimus, nes, plačiau žvelgiant, sulaužė patį įsitikinimo aktą.

Iš to plaukia ir kita išvada: visą metafizinę tradiciją valdo „matymo“ veiksmas. Kontempliacija čia yra fundamentali paradigma, lėmusi žmogiškąjį mąstymą ir veiklą. Nuo Parmenido iki Nietzsche's būtis buvo atskleidžiama per intuityvų regėjimą; tokiu būdu pažinimas visada rėmėsi ta šviesa, kuri apšviečia, bet niekada neklausia apie patį apšvietimą, – būtent toks yra veiksmas, lemiantis būties kaip išimtinio buvimo-čia-ir-dabar suvokimą.

326 N. Frye, *Le Grand Code, la Bible et la Litterature,* Paris: Seuil, 1984, p. 41.

Tačiau, net jeigu visa tai ir sudaro neišvengiamą bet kokios filosofinės bei teologinės tradicijos skaitymo instrumentą, mes turėjome kritiškai įvertinti pastarojo taikymo mastą ir vienprasmiškumą. Kad šis kriterijus toks, koks jis buvo pristatytas, nėra pakankama priemonė – tai nurodo šio paties kriterijaus mums suteiktas žvilgsnio akylumas: onto-teologija negalėtų būti kriterijumi, jeigu joje neveiktų kitas kriterijus, jos pačios vidinės dinamikos kriterijus. Šis kriterijus kriterijaus viduje, mūsų įsitikinimu, liepia mąstyti kitaip. *Grund*, „Reprezentacijos“ sudarymas arba sunaikinimas jau nebėra lemiama problema; atsiranda kita, svarbesnė: kokia dinamika yra apėmusi tą mąstymo operaciją, kurioje pasirodo *Grund* ir „Reprezentacijos“ poreikis? Ar ši dinamika tėra pakankamumo ir noro užsidaryti raiška, o gal atvirkščiai – ji išreiškia maksimaliai įmanomo siekio polėkį? Kitais žodžiais tariant, dar gilesnis klausimas yra toks: ar ši dinamika yra tik pats *Grund*, o galbūt kur kas daugiau?

Tai paliečia ir teologiją – ne vien klausimą apie jos puoselėjamą dieviškojo pagrindo arba aukščiausios dievybės reprezentacijos poreikį, bet klausimą apie tą siekį, dėl kurio atsiranda šis poreikis. Ar šis siekis tik sudaro pažinimo objektyvacijos aktą, ar jis ruošia, pačiu savo principu, tą „beveik“ erdvę, kurioje yra kreipiamasi į tai, kas yra anapus objektyvuojamų dalykų? Ši dilema gali sudaryti vieną iš pačių lemiamiausių klausimų, ieškančių „krikščioniškosios teologijos“ įvairovės prasmės.

Tačiau ši dilema nepanaikina to, ką pabrėžė Heideggeris: mąstoma tik būties buveinėje ir tik joje; ir tik taip mąstant gali naujai kilti klausimas apie Dievą.

Trečias skyrius
Būties mąstymas ir dievo laukimas

> Kad dievai pasišalino nereiškia, kad dievybė dingo iš žmogaus *Dasein*; tai reiškia, kad ji – būtent – viešpatauja, bet neužbaigta forma, besileidžiančios saulės, tamsia ir vis dėlto galinga forma.
>
> *Hölderlino himnai* („Germanija")

> Vien tik Dievas dar gali mus išgelbėti. Vienintelė galimybė, mums dar likusi mąstyme ir poezijoje, – tai ruoštis šio Dievo pasireiškimui arba šio Dievo netekčiai katastrofoje, kai mes žūsime nesančio Dievo akivaizdoje.
>
> *Der Spiegel*, 1976 m. gegužės 31 d.

Prieš tai išsakyti dalykai atveda prie trečio lygmens, kuriame Heideggeris svarsto filosofijos ir teologijos santykį: „Būties mąstymas ir Dievo laukimas". Iš tiesų, onto-teologija, plėtodamasi ir persmelkdama Vakarų metafizikos tradiciją, tuo pačiu sudaro sąlygas ir galimam išėjimui iš jos. Heideggeris daro dvi išvadas. Pirmoji – dėl Dievo ir jo sąvokos: „Paskutinis smūgis, suduotas Dievui ir antjusliniam pasauliui – tai Dievo, kaip esinių esinio, nužeminimas iki aukščiausios vertybės rango"[327]. Kad Dievas

327 *Holzwege*, s. 239–240.

buvo įvardijamas pagal onto-teologinius principus ir kad taip jis buvo priverstas užbaigti savo viešpatiją – dėl to atsakingi „patys tikintieji ir teologai“, kurie, garbindami vertybės principą, piktžodžiavo[328]. Bet vertybė miršta kartu su galios valia to, iš kurio ji ir kilo – su *ego-cogito*. Iš čia – antroji išvada: buvo sudievinta ne kas kita, o pats protas. Žinoma, Nietzsche nerodė atlaidumo Descartes'o atžvilgiu. Subjektyvumas, grindžiantis Dievą, nėra pateisinamas. Tačiau Nietzsche nesuvokė, kad jo Antžmogis taip pat priklauso *ego-cogito* logikai. Tvirtinimas „Dievas mirė“ nurodo ne tik antjuslinio pasaulio pabaigą, bet ir visų pastarojo pakaitalų – „moralinio Imperatyvo, Progreso, Laimės visiems, Kultūros ir Civilizacijos“[329] – pabaigą. Tokiu būdu, Dievui duoto vardo problema yra pati Vakarų istorinės situacijos problema: perėjimas nuo onto-teologijos Dievo iki kosmoso užkariavimo sutampa su valios kontroliuoti ir užvaldyti visa, prie ko tik prisiartinama, vykdymu. Būdamas šios valios įrankiu, žmogus tapo abejingas Šventybei ir Šventybės patirčiai: „Šis išganingojo išnykimas uždaro Šventybės atvirybę. Šventybės uždarymas aptemdo to, kas dieviška, švytėjimą. Šis aptemdymas sutvirtina ir paslepia Dievo stoką“[330]. Net mitai ir simboliai buvo palenkti onto-teologinio žinojimo tvarkai ir tokiu būdu iš jų buvo atimta kalba, kurioje jie buvo ištarti.

Vis dėlto ši dviguba išvada reiškia ir naują galimybę: ji reiškia ne dievo ar dievų išvijimą, bet radikalų *pasiruošimą*, kuris, išvengdamas epochinio esinio klaidžiojimo, liudija kur kas dieviškesnį Dievo suvokimą ir suteikia progą naujai dvasinei patirčiai. Tačiau nesuklyskime: šis pasiruošimas nebūtinai baigsis Dievo atėjimu – jis tik padarys jį įmanomą. Jis vienintelis įsigyvena į tą „vietą“ (*Ort*), iš kurios kyla klausimas apie „nebuvimą“ ir jo likimą: „Dar labiau

328 „Brief über den Humanismus“, s. 345–346.
329 *Holzwege*, s. 204.
330 *Nietzsche II*, s. 394.

nei Dievo trūkumas nerimauti verčia Būties likimas, nes jis yra esmingesnis ir pirmesnis“[331].

§7. Nuo būties į dievą

„Būties ir Dievo“ tema drauge tampa „Nuo Būties *į* Dievą“ problematika. Heideggeris tiesia šios problematikos kelią ir nurodo jo horizontą gerai žinomame *locus classicus,* davusio progą įvairiausio plauko komentarams: „Tik iš Būties tiesos pagaliau galima apmąstyti Šventybės prigimtį. Tik iš Šventybės prigimties galima suprasti Dievybės esmę. Tik pagal Dievybės esmę galima apmąstyti ir išsakyti tai, ką privalo įvardyti žodis ‚Dievas‘“[332]. Ši sentencija žymi posūkį, kuriuo sekdamas Heideggeris nuo šiol supranta patį mąstymo aktą: nuo šiol mąstymas turi vykti ne tiek per valią-klausinėti, kiek per kur kas reiklesnį „klausymo“ praktikavimą, ne tiek tyrinėjant Dasein egzistencialines struktūras, kiek stengiantis atitikti tai, kas jame prisistato kaip pati būtis. Šis pasikeitimas buvo nuspėjamas jau 1930 m., kai pranešimo *Apie tiesos esmę* pabaigoje Heideggeris, nepaisant pranešimui būdingo „klausinėjimo“ pobūdžio, pareiškė: „Su švelniu griežtumu ir griežtu švelnumu leisdama įvykti esinių kaip tokių visumos būčiai, filosofija virsta klausimu, kuris, nors jau nebegali būti nukreiptas vien tik į esinį, taip pat neleidžia pasireikšti jokiai iš išorės ateinančiai jėgai“[333]. Tekstuose, parašytuose 1944–1945 ir 1955 metais, apie „romų leidimą vykti“ (*Gelassenheit*) yra išryškinamas naujas mąstymo vyksmas: „patyrimas“. Pastarasis nedaug ką turi bendro

331 *Ibid.,* s. 396.

332 „Brief über den Humanismus“, s. 347–348; liet. vert. (A. Šliogeris), „Apie humanizmą“, p. 250.

333 „Vom Wesen der Wahrheit“, in: *Wegmarken,* s. 197; liet. vert. (mod.) (A. Šliogeris), „Apie tiesos esmę“, in: *Rinktiniai raštai,* p. 309.

su empiriškai suvokiama „patirtimi“[334]: „Yra ne empirinė ir ne patirtinė patyrimo sąvoka. Nesiekdamas užvaldyti jokio realybės, mąstymo patyrimas žymi tik kruopštų ir nuolatinio pasiruošimo niekad neužbaigiančios pačios minties vyksmą. Tai nėra nei mistinis patyrimas, nei refleksyvus mąstymas. Mąstymas nevyksta prieš patyrimą, o patyrimas neužbaigia mąstymo. Mąstymas ir patyrimas kyla iš vienos ir tos pačios esmės. Jie abu vyksta vienoje ir toje pačioje buveinėje: čia jau esančioje ir, žiūrėk, vėl iš čia pasitraukiančioje būties buveinėje“[335*]. Čia atsiveria naujos galimybės: šventybės patyrimo galimybė ir dieviškojo Dievo atėjimo (*advenue*) galimybė.

1. Būties davimas ir Ereignis

a. „Būties-laiko“ davimas

Kaip pasirodo Būtis? Kaip ji atskleidžia, kas ji yra? Pranešime *Laikas ir būtis* Heideggeris kalba: „Norint apie būtį mąstyti iš tiesų, reikia apleisti idėją apie būtį kaip esinio pagrindą ir galvoti apie davimą, kuris vyksta atsitraukdamas atsitraukimo vyksme, t. y. apie tai duoda (*il y a*)“[336*]. Čia teigiami du dalykai. 1. Davimo veiksmas savaime nenurodo jokio šio veiksmo „autoriaus“ teologine prasme, jokio metafiziškai suprantamo principo ar dargi Husserlio teigto „visų principų principo“ fenomenologinio metodo[337]; tai pačios Būties, suvokiamos jos tiesoje, veiksmas. 2. Šis „davimo“ veiksmas vyksta slėpdamasis, jis pasirodo tik savęs paties atitraukime.

334 Žr. atitinkamai „Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken“ ir „Gelassenheit“, in: *Gelassenheit*, Pfullingen: Neske, 1959; labiau išplėsta versija: *Feldweg Gespräche*, in: GA 77, Frankfurt am Main, Klostermann, s. 1–160.

335 H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris: Gallimard, 1978, p. 388.

336 „Zeit und Sein“, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer, 1969, s. 6.

337 „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, in: *Zur Sache des Denkens*, s. 69.

Pranešime *Filosofijos pabaiga ir pagrindinis mąstymo uždavinys* Heideggeris šiai vyksmo ir atsitraukimo jungčiai suteikia gramatinę formą: atsitraukti, likti atsitraukime, vienu žodžiu – λήθη, priklauso žodžiui Ἀ-λήθεια ne kaip koks priedas, ir ne kaip šešėlis, lydintis šviesą, bet kaip pati žodžio Ἀλήθεια šerdis[338]. Kad žmogus negali tuoj pat suprasti Būties tiesos – tai priklauso (pirmiausia) ne nuo kokio nors žmogaus nesugebėjimo, bet nuo pačios šios tiesos raiškos būdo: ji yra davimas savęs pačios atitraukime; Būtis reiškiasi kaip davinys esiniui tik atitraukdama pačią šią raišką.

Būties davimas yra laiko davimas. Savo pirmapradiškume laikas neturi nieko laikiško, jis yra „buvimo" judesys, kuriuo – per *praeitį*, *dabartį* ir *ateitį* – dosniai vystosi *slepiamas vyksmas* (*survenue dissimulée*): tai rodo buvimo „keturias dimensijas" (*vierdimensional*). Bet ketvirtoji ir paskutinioji dimensija iš tiesų yra „pirmoji", nes būtent ji „vyksme – pra-eityje, dabartyje – atneša buvimo at-eitį"[339]. Šiuo požiūriu, „laiko nėra. Tai duoda laiką (*Il y a temps*)"[340].

Tokiu būdu suprantama, kodėl Heideggeris taip pabrėžė posakį *es gibt*. Jo filosofijoje užimdamas centrinę vietą[341], šis posakis negali būti suvoktas ontiškai: jis kreipia žvilgsnį ne į esinio buvimą, bet į horizontą, nuo kurio šis buvimas kyla, jį drauge maskuodamas – į „davimo veiksmą, kuris duoda tik patį davimą, bet kuris, taip atsi-duodamas, vis dėlto susilaiko ir pasitraukia"[342]. Skamba paradoksaliai, tačiau Būtis negali „būti" (kitaip ji būtų laikoma esiniu): „Būtis ‚yra' ne daugiau, nei laikas ‚yra'"[343]. Kadangi būtis ir laikas atitinka pirmapradiškąjį davimo įvykį, pasakymai „būtis yra"

338 *Ibid.*, s. 78.
339 „Zeit und Sein", in: *Zur Sache des Denkens*, s. 16.
340 *Ibid.*, s. 35.
341 D. Panis, *Il y a le Il y a. L'énigme de Heidegger*, Ousia, 1993.
342 „Seminar in Le Thor", in: *Vier Seminare*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1969, s. 102. Žr. taip pat „Brief über den Humanismus", s. 331.
343 „Aber Sein ‚ist' so wenig wie Zeit ‚ist'", *Zur Sache des Denkens*, s. 19.

ir „laikas yra“ turi būti pakeisti posakiais „tai duoda būtį (*il y a être*)“ ir „tai duoda laiką (*il y a temps*)“[344]. Būtent šio įvykio nesuvokė Parmenidas, kai jis apie Būtį kalbėjo: „ἔστι γὰρ εἶναι (Ji iš tiesų yra)“; „žodyje ‚ἔστι‘ slepiasi ‚tai duoda‘ (*Il y a*)“[345]. Metafizikos pradžioje būtis buvo apmąstoma nepastebint to, kas ją vis dėlto išlaiko – „tai duoda“ (*il y a*), davimo veiksmas, kuris duoda tik savo davimą, bet kuris pasilieka atsitraukęs nuo to, ką jis duoda.

b. Ereignis „į-sibuvimas“

Tačiau kaip apmąstyti tą posakio „tai duoda“ neutralųjį „tai“, kaip „pavadinti tą ‚tai‘, kuris ‚duoda‘ būtį“[346]? Heideggeris atsako, išlaikydamas paslėptumą: „Mes jį įvardijame – *das Ereignis*“[347]. H. Birault komentuoja: „*Ereignis* yra buvimo užbaigimas, pats buvimo *Tai duoda*. *Ereignis* mums parodo būtį ir laiką juose pačiuose. Dar daugiau, jis parodo jų jungties prasmę – jų abiejų pirmapradišką ir pirmapradiškai laikišką jungtį. Tai duoda būtį (*il y a l'être, es gibt Sein*), tai duoda laiką (*il y a le temps, es gibt Zeit*), *Ereignis* yra jų abiejų bendras ‚tai‘, posakio ‚es gibt‘ ‚es‘, duodantis davimas, davimo vyksmas“[348]. Tekste *Indėlis į filosofiją* (*Beiträge zur Philosophie*) Heideggeris rašo: „*Ereignis* yra pati pirmapradė istorija“[349]. Anapus bet kokio onto-teologinio dualizmo, čia yra radikaliai parodomas „būties-laiko“ jungties originalumas, kuris reiškia pirmapradį davimą,

344 *Ibid.*
345 „Im dem ἔστι verbirgt sich das Es gibt“, s. 8.
346 „Wie aber ist das ‚Es‘ zu denken, das Sein gibt?“, s. 10.
347 *Ibid.*, s. 20. Gana nesėkmingi žodžio *Ereignis* (savinimas, įvykis) vertimo bandymai mus, kaip ir daugelį kitų autorių, verčia pasilikti prie vokiškojo originalo. Pats Heideggeris suteikia tokią teisę, tvirtindamas: „Kaip pamatinis, [žodis *Ereignis*] yra lygiai toks pat neišverčiamas kaip graikų λόγος arba kinų *Tao*“, *Identität und Differenz*, s. 29; liet. vert. (mod.), *Rinktiniai raštai*, p. 339.
348 H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p. 41.
349 „Das Er-eignis ist die ursprüngliche Geschichte selbst“, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, Frankfurt am Main: Hermann, 1989, §12, s. 32.

suvienijantį būtį ir laiką tam pačiam likimui. Paslaptingesnis ir pirmapradiškesnis nei „Būtis", nei „Laikas" yra *es**, kuris skleidžia juos abu kartu. Tam tikra galimumo „rūšis", tam tikras „įgalinimas", kuris čia apibūdina *Ereignis*, negali būti suvoktas pagal senosios metafizikos *potentia-actus* schemą: *„Įgalinti, o ne galimybė"* (*Vermögen, aber nicht Möglichkeit*). Heideggeris priešinasi bet kokiam uždarymui į sąvokas to, ką vis dėlto reikia kaip nors įvardyti; todėl apie *Ereignis* bus labiau sakoma tai, kas jis nėra, negu tai, kas jis yra: *„Ereignis* daugiau nereiškia įvykio, atsitikimo. Šis žodis dabar vartojamas kaip *singulare tantum*"[350]. Tai, ką jis žymi, yra tik vienaskaita, skaičiumi, reiškiančiu tik vienybę, ir netgi ne skaičiumi, o nepakartojamumu. Bet kalbinės išraiškos neįmanomumas Heideggeriui netrukdo teikti pirmenybę šiam posakiui: „Būtis prapuola (*verschwindet*) Ereignyje"[351]. Veiksmažodį *verschwindet* galima versti žodžiu „dingsta" arba „išsisklaido"; bet kuriuo atveju, jis čia privalo žymėti dosnumą, duodančią sklaidą, jai pačiai pasitraukiant.

Patikslinkime. Nekalbama apie naują Būties apibrėžimą, pretenduojant „absoliučiai" ją išreikšti[352]. Neteisingo supratimo išvengsime, svarstydami „baigtinumo" sąvoką. Jeigu Hegelis Būtį mąsto kaip Absoliutą, pakeičiantį žmogaus baigtinumą, tai, pasak

350 *Identität und Differenz*, s. 29; liet. vert. (mod.), *Rinktiniai raštai*, p. 339.

351 *Zur Sache des Denkens*, s. 22.

352 Kad *Ereignis* yra būtent toks apibrėžimas, savo teorijose 1969 m. tvirtino Puntelis, taip aprašydamas Būtį pagal Heideggerį: „Būtis sklendena tarp dviejų kraštutinumų – pilno neapibrėžtumo ir totalios hipostazės; šie du kraštutinumai bendro turi tai, kad palieka nuošalyje esinio lygmenį [...] bei būties ir esinio santykį", L. B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, t. 1, Freiburg in Breisgau: Herder, 1969, s. 507. Punteliui atrodo, kad mąstyti apie būtį galima tik tęsiant mąstymą apie esinius. Tačiau toks tęsinys neleidžia ištrūkti iš metafizinio filosofavimo pobūdžio – priešingai, jis pastarajam būtent ir priklauso. Glaustą Puntelio tezės kritiką žr. J. Greisch, „Identité et Différence dans la pensée de Martin Heidegger. Le chemin de l'Ereignis", in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 57, 1973, pradedant p. 106.

Heideggerio, „baigtinumas priklauso ne tik žmogui, bet pačiam [davimo] vyksmui“[353]. Baigtinumas tinka apibūdinti *Ereignis*; jis jį išsako ir yra jame išsakomas. Jis yra anapus bet kokios baigtinumo / begalybės dialektikos: jo negalima suvokti kaip „trūkumo“, sudarančio priešingą polių metafizinei Būčiai, kuriai esą „nieko netrūksta“. Jis turi būti labiau suprantamas kaip „baigtinumas savyje pačiame, baigtinumas, galas, riba, savitumas ir – pranokstantis savitumą“[354]. Štai kas tinka *Ereignis* baigtinumui, nulemtam nuolankaus buvimo, kuris neturi pagrindo, jokios priežasties, yra veltui. Savo minčiai paliudyti, Heideggeris istorijoje randa dvi nuorodas. 1. Angelo Silezijaus eiles: „Rožei nereikia priežasties; ji žydi, nes ji žydi / Ji nesirūpina savim, netrokšta būti pamatyta“. Heideggeris komentuoja: „Šioje plotmėje, sekant poeto žodžiais, priežastingumo principas neturi autoriteto“. Ir toliau: „Angelas Silezijus neneigia, kad rožės žydėjimas turi priežastį. Rožė žydi, nes – ji žydi. O žmogus, kad išlaikytų esmines savo egzistencijos galimybes, privalo visada įvertinti lemiamas priežastis, kokios jos ir kaip jos veikia. Bet Angelo Silezijaus eilės apie tai nekalba, nes poetas mąsto apie kur kas paslaptingesnius dalykus“[355]. Taip ir apie „į-si-būtinantį“ *Ereignis* galima tarti: jo dosnumas nėra nei matuojamas, nei paaiškinamas, jo paslaptis yra tai, kur link šis dosnumas mus veda. 2. Herakleito 123 fragmentas: „φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Būtis mėgsta pasitraukti – ji mėgsta savo pačios pasitraukimą“[356].

353 „Zeit und Sein“, in: *Zur Sache des Denkens*, s. 53.

354 *Ibid.*, s. 58.

355 *Der Satz vom Grund*, Pfullingen: Neske, 1957, s. 69 ir 71.

356 *Wegmarken*, s. 298. *Vorträge und Aufsätze*, s. 271. Pastarajame tekste galima rasti originalų Heideggerio atliktą Herakleito žodžių vertimą: „*Das Aufgehen (aus dem Sichverbergen) dem Sichverbergen schenkt's die Gunst*“ („Išeiti [iš pasislėpimo] suteikia savo malonę pasislėpimui“). Kiti vertimai: „Von Wesen und Begriff der φύσις“, in: *Wegmarken*, s. 298; *Vorträge und Aufsätze*, s. 271; *Der Satz vom Grund*, s. 113.

Heideggeris čia įžvelgia kalbant ne apie *Ereignis* „kas tai“ (*was*), bet apie jo „kad“ (*dass*), apie tai, „kad“ jis yra, „kad“ jis yra savo pajėgume pasijudinti, „kad“ jis yra tose ribose, kurias pats sau susiteikė; toks yra jo savitas „žaidimas“. Būtis save sklaido *Ereignis* žaidime kaip vaikas: „Būties sklaida: žaidžiantis vaikas“[357]. Erdvės ir laiko čia jau negalima suprasti kaip „matuojamos erdvės“ ir „laikiškos sekos“ – Ereignis žaidime jie atranda būtent tai, kas iš tiesų ir vienas, ir kitas, jie yra. Šios radybos pirmapradiškame Žaidime verčia keisti kalbos pobūdį. Heideggeris rašo: „Erdvė įsierdvina“ ir „Laikas įsilaikina“[358]. Pačios pasaulio struktūros, kurioje kryptingai vyksta Ereignis „erdvėlaikiškasis Žaidimas“, jos „nėra“, ji į-vyksta, ir ji į-vyksta kaip *Geviert*. Pastarasis žodis tradiciškai yra verčiamas žodžiu „Keturpusis“[359]. Ši struktūra yra vieta (*Ort*), kurioje vyksta jungiamoji tarpusavio sąveika tarp „Žemės“, kuri išlaiko, duoda vaisingumo, maitina ir globoja, „Dangaus“, žvaigždžių šviesos ir nakties sutemos buveinės, „mirtingųjų“, t. y. žmonių, ir „dievų“, Dievybės pranašų. Tarpusavyje atsidavę visi jie „siunčia ženklą“[360]. Pirmiausia poetams.

2. Poeto giesmė ir dievo ženklas

Ten, kur kalba ir gali būti patiriama Būtis, spindi šventybės šviesa: „Šventybė [...] sužiba savo pasirodymu tik tada, kai prieš tai prašvinta ilgai ruošiama pati Būtis, patiriama savo tiesoje“[361]. Grįžti į „tėvynę“, atgauti „gimtosios žemės“[362] prasmę, apsisaugoti nuo

357 *Der Satz vom Grund*, s. 188.
358 *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske, 1959, s. 213.
359 *Vorträge und Aufsätze*, pradedant p. 178.
360 *Ibid.*, s. 176–177.
361 „Brief über den Humanismus“, s. 335; liet. vert. (mod.), „Apie humanizmą“, p. 242.
362 „Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘“, in: GA 39, Frankfurt: Klostermann, 1999, s. 104.

„susvetimėjimo“[363] – tai tampa įmanoma, jeigu žvilgsnis nuo esinio gręžiasi Būties link. Čia paaiškės, „ar brėkšta ir kaip brėkšta šventumo diena, ar šventumo rytmetį vėl pasirodo ir kaip pasirodo dievas ir dievai“[364].

a. Dieviškumo eilės

Kad toks pasirodymas taptų įmanomas, mąstantis žmogus turi kreiptis į poetus ir stebėti jų giesmės eigą: „Būti poetu sielvarto laiku – tai būti atidžiam išėjusių dievų pėdsakui. Štai kodėl pasaulio nakties metu poetas ištaria šventybę“[365]. Taip mąstymas atsiveria tokiai patirčiai, kuri jam kaip tokiam nėra būdinga: „Mąstytojas išsako būtį, poetas įvardija Šventybę“[366]. Jis leidžiasi mokomas poetinio žodžio ir jo giesmės: „Klausydami poetinio žodžio, mes mąstome poezijos įkandin. Čia *yra*: poezija ir mąstymas. Kas iš pirmo žvilgsnio atrodo kaip temos ‚poezija ir mąstymas‘ epigrafas, atidžiau įsižiūrėjus matosi kaip įrašas, kuriame jau nuo seno buvo įrėžtas mūsų likimas – būti būties čia (*être le là*). Įrašas skelbia, kad poezija ir mąstymas priklauso vienas kitam“[367]. Poezijos poreikis – tai ne prabanga ir ne

363 „Brief über den Humanismus“, s. 336; liet. vert., „Apie humanizmą“, p. 242.

364 *Ibid.*, s. 335; liet. vert. (mod.), *ibid.*

365 *Holzwege*, s. 251.

366 „Nachwort zu *Was ist Metaphysik?*“, s. 309; liet. vert. (mod.), *Rinktiniai raštai*, p. 134. B. Allemann puikiai komentuoja: „Eilės įgauna savo statusą tuo, kad jose ėmė vykti būties tiesa. Eilės, įgaunančios tokį statusą, yra pastebimos tik tuo mastu, kuriuo mąstymas sugeba eiti būties Istorijos keliu. Paskutinis ir sunkiausias visa tai aiškinant žingsnis yra išnykimas; bet šiuo būdu išnykti reiškia: mąstymą visiškai perkelti į kitą dimensiją, į tą, kurioje vienintelėje gali būti apmąstomos eilės gryname jų buvime. Ši dimensija – tai būties apšvietimo matmuo; tai šventumo matmuo“, *Hölderlin et Heidegger*, Paris: PUF, 1987, p. 168.

367 *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske, 1959, s. 237.

„estetinis atotrūkis“[368]; poetas skelbia žodį žūstančiam pasauliui. Pasitraukus dievams, netekus, rodos, bet kokios šventumo terpės, poetas siekia pagrįsti žodį ir juo paremti žmogaus būtį-čia[369]; jis apšviečia naktį, primindamas žmogui jo autentišką likimą, jo mirtingumą, bet taip pat dievų dieviškumą; jis vėl atstato eksistenciją (*ek-sistence*)* „atvirybėje“ ir jos baigtinybės „trapume“: „Tie, kurie imasi didžiausios rizikos, patiria būties benamiškumą, kai nebėra išsigelbėjimo. Pasaulio nakties neperregimoje tamsoje jie mirtingiesiems atskleidžia pasitraukusių dievų pėdsaką“[370]. Poetas jaučia padėties tragizmą, jis suvokia pavojų, bet jo akivaizdoje nesigriebia lengvų ir netikrų sprendimų: „Grėsmingiausia pačiai žmogaus būčiai yra ta nuomonė, pasak kurios galima per daug nerizikuojant imtis gamybinio buvimo būdo ir jį suabsoliutinti, jeigu tik šalia to yra išsaugoma kitų interesų, pvz., religinio tikėjimo, vertė“[371]. „Norėjimas“ kaip toks yra tai, kas galų gale kelia patį tikriausią pavojų: dėl jo pasislepia *nekaltasis* (*das Heile*), šventybės (*das Heilige*) pėdsakas yra ištrinamas ir pasaulis praranda savo išsigelbėjimo (*heil-los*) horizontą. Iš čia ir kyla poetų pašaukimas: tik jie vieninteliai yra pajėgūs „matyti išgelbėjimo stoką *kaip tokią*“[372].

Visa tai pabrėždamas, Heideggeris stengiasi nurodyti radikaliai naują mąstymo padėtį. Tik tamsybėje ir dabarties pakrikime, kurie būtų apmąstomi kaip tokie, gali atsiverti Šventybės terpė, o joje apsigyventi dievų dieviškumas: „Sielvartas kaip toks mums parodo išsigelbėjimo pėdsaką. Išsigelbėjimas pakviečia Šventybę. Šventybė sujungia su dieviškumu. Dieviškumas

368 *Holzwege*, s. 252.
369 „Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung“, in: GA 4, Frankfurt: Klostermann, 1991, s. 42.
370 *Holzwege*, s. 294.
371 *Ibid.*, s. 272.
372 *Ibid.*

priartina dievą“[373]. Geriausias vedlys čia yra Hölderlinas; jis yra šventybės poetas *par excellence* „ne todėl, kad jo eilės taria dievų vardus, bet todėl, kad [jis] patiria Dievo stoką“[374]. Dievo stoka yra paties dieviškumo pėdsakas, ženklas, pranešimas. Reikia tad „stoką“ išgyventi iki galo – bet kurio „dievo“, kad ir koks būtų jam duotas vardas, stoką: „Su Kristaus atėjimu ir jo auka Hölderlino istorialinėje patirtyje prasidėjo dievų dienos pabaiga. Atėjo vakaras. Nuo tada, kai ‚trys esminiai sąjungininkai‘ – Heraklis, Dionisas ir Kristus – paliko pasaulį, šio amžiaus vakaras tampa naktimi“[375]. Hölderlinas skelbia, kad Išgelbėjimas, jeigu jam lemta įvykti, gali kilti tik iš paties pavojaus: „Ten, kur yra pavojus, ten / Auga ir tai, kas gelbsti“[376]. Pasak Heideggerio, ši žymi poezijos eilutė yra daugiau ir kas kita nei kokia nors programa: ji išreiškia „posūkį“[377], kuriuo pasaulis privalo pasukti. Eilėraščio *Lyg poilsio dieną* interpretacija leidžia suprasti poezijos ryšį su išsigelbėjimu, su tuo, ką „Hölderlinas vadina ‚Gamta‘“[378]. Atitikdama žodžio „φύσις“[379] etimologiją, Gamta reiškia „gimimą viso, kas tik ateina į pasaulį, ir patį pasaulio pasaulį-tapsmą [...]. Ji apgaubia visa, kas pasaulyje yra dieviško“[380]. Tuo ji yra ne žmogiškos kontrolės objektas, bet gyvas bet kokio buvimo šaltinis. Tik jos šalimais žmogus įeina į tą buvimą, kuris atsiveria Šventybės erdvėje. Kadangi poetų

373 „Unheil als unheil spurt uns das Heile. Heiles erwinkt rufend das Heilige. Heiliges bindet das Göttliche. Göttliches nähert den Gott“, *ibid.*, s. 294.
374 B. Allemann, *Hölderlin et Heidegger*, p. 159. Žr. taip pat J. Greisch, „Hölderlin et le chemin vers le Sacré“, in: *Cahier de l'Herne. Martin Heidegger*, p. 409.
375 *Holzwege*, s. 248.
376 *„Wo aber die Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch“*, *ibid.*, s. 273.
377 *Ibid.*, s. 250.
378 „Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung“, s. 51.
379 *Ibid.*, s. 55.
380 H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, s. 42.

giesmė įvardija pasaulį *būtent* jo pirmapradiškos kilties tiesoje ir kviečia Gamtą pabusti, ji mums kalba apie šviesą, apie mūsų išgelbėjimą: „Nematoma be šviesos, taip ilgai laukta, ilgam pasitraukusi, pati Gamta dabar beldžia į žodžio duris. Gamta ir žodis žadina vienas kitą – tai tas pats pabudimas ir tie patys garsai: pasaulio išjudinimas ir lemiamų žodžių sukrėtimas. Juk pradinis poetų žodis – nekaltas ir karingas – ruošia ir ragina Gamtą, kuri jį jau skubina ir sveikina“[381].

Tokiu būdu mąstymui tapus „gamtiškam“, taigi ir „sakraliam“, taps įmanoma stebėti Dievo atėjimo ženklus: „Šventybė nėra šventa todėl, kad yra dieviška; tik todėl, kad ji pati – savo pačios lygmeniu – yra šventa, dieviškumas yra dieviškas“[382]. Prasmė čia aiški: šventybė nėra nuoroda į kokią nors anapusinę sferą, atskirtą nuo profaniškos kasdienos; ji yra tai, kame pasirodo dieviškumas. Tačiau šventybės ir dieviškumo patirtis dar nėra dievo patirtis: „Tiesa, kad Šventybė pasirodo. Bet dievas lieka toli“[383]. Kad dievas tebelieka nutolęs, ar kad mes liekame nutolę nuo jo, negarantuoja jo atėjimo; nes pats kelias dar nesprendžia, ar jis ateis. Reikia „būti atviriems dievo atėjimui arba jo neatėjimui“[384]. Pati ši atvirybė nėra kvietimas; ji tik iš kvietimo kyla ir tampa bedugne atvirybe, kurioje poeto ištartis pasirodo jau esanti apgyvendinta laukiamo buvimo: „Poeto ištartis yra buvimo šalia dievo būtis [...] ir dievo apspręsta būtis. Bet šis buvimo pobūdis tėra tik gryniausias laukimas, be ko nors norėjimo, be išsipildymo tvirtinimo. Būti šalimais [...] – tai leistis būti ištartam pačiame grynume kaip esančiam šalia dievo“[385]. Čia vėl minimas

381 *Ibid.*

382 „Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung“, s. 59.

383 *Ibid.*, s. 27.

384 *Der Spiegel*, 1976, s. 106. *Antwort – M. Heidegger im Gespräch*, Pfullingen: Neske, 1988, s. 101.

385 „Phänomenologie und Theologie“ (Anhang), in: *Wegmarken*, s. 78.

Hölderlinas: „Man [jis] yra poetas, kuris ženklina ateitį, poetas, kuris laukia dievo“[386].

b. Laukimo tyla

Taigi mąstymas yra kviečiamas tyliam laukimui – tik jis gali tinkamai pagerbti Būties paslaptį. Toli gražu ne „indiferentiška“[387], tyla reikalauja užimti *vidinio susilaikymo* nuostatą: „Kas teologiją – tiek krikščionišką, tiek ir filosofinę – patyrė, orientuodamasis į jos tikrąją kilmę, tas šiandien mąstymo srityje apie Dievą mieliau tyli“[388]. Ši nuostata taip pat yra derinimasis prie *Būties mąstymo*: „Mes atėjome dėl dievų per vėlai, dėl Būties – per anksti“[389]. Heideggeris pabrėžia: negali būti nė kalbos, yra neįmanoma nė menkiausiai apibūdinti dievą. Protagoro pavyzdžiu, prieštaraujant Platonui ir Aristoteliui, bet koks objektyvus apibūdinimo turinys privalo būti atmestas: „Apie dievus aš negaliu žinoti, ar jie yra, ar jų nėra, nė kokios jie yra išvaizdos“[390]. Ši griežta nuostata draudžia peržengti „ribas [...], kurios apibrėžia mąstymo kaip mąstymo lauką“[391] ir įsako būti apdairiems grasinančių daugiaprasmybių akivaizdoje[392].

Tylintis laukimas tad kyla iš dvigubo apsisprendimo. Viena vertus, nuspręsta išlaikyti Dievo sąvoką, derinamą su jo dieviškumu.

386 *Der Spiegel*, 1976, s. 106.
387 „Brief über den Humanismus“, s. 348.
388 *Identität und Differenz*, s. 51; liet. vert., *Rinktiniai raštai*, p. 350.
389 *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen: Neske, 1986, s. 7.
390 Heideggeris čia cituoja ir verčia *Protagorą*, B, 4: *„Über die Götter freilich etwas zu wissen* [...] *bin ich nicht imstande, weder dass sie sind, noch dass sie nicht sind, noch wie sie sind in ihrem Aussehen“*, *Holzwege*, s. 97; liet. vert. (J. Dumčius), *Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika*, Vilnius: Mintis, 1977, p. 108.
391 „Brief über den Humanismus“, s. 348.
392 „Mūsų vakarietiškos kalbos, vienaip ar kitaip, yra metafizinio mąstymo kalbos“, *Identität und Differenz*, s. 72; liet. vert. (mod.), *Rinktiniai raštai*, p. 361.

Komentuodamas Hölderlino eilėraštį „Germanija“, Heideggeris rašo: „Šventas gedulas išreiškia apsisprendimą atsisakyti senųjų dievų, bet tuo pačiu – ko dar kito norėtų gedulinga širdis, apleisdama dievus, jeigu ne apsaugoti jų dieviškumą ir tuo pačiu, išganančiai atsisakydama tolimųjų dievų, ne išsilaikyti jų dieviškumo artumoje. Kad jau nėra leista šauktis senųjų dievų, kad valia yra priversta sutikti su jų atsisakymu, argi tai reiškia kažką kita – tai nereiškia nieko kito, – kaip tik vienintelę galimybę likti ištikimiems ryžtingam dieviškojo laukimui“[393]. Šis laukimas ne tik kad niekaip nėra ateistiškas, bet dar daugiau, būtent jis leidžia demaskuoti labiausiai užslėptus ateizmus: „Tas, kuris rimtai sako: ‚Dievas mirė‘, ir taip rizikuoja visu savo gyvenimu kaip Nietzsche, nėra a-teistas. Tik tie, kurie savo dievu manipuliuoja ir jį naudoja kaip kokį kišeninį peiliuką, gali taip manyti. Kai peiliuką pameta, jo nėra. Bet prarasti savo dievą reiškia visai ką kita, ir ne tik todėl, kad dievas ir kišeninis peiliukas yra skirtingų prigimčių dalykai. Ateizmas yra labai ypatingas dalykas, nes daug žmonių, įkalintų savo tradicinėje konfesijoje, kuri jų niekada nesukrėtė tik todėl, kad jie pernelyg mėgsta ramų gyvenimą ir yra pernelyg apsukrūs, yra didesni ateistai nei didžiausi abejotojai. Priverstinis senųjų dievų atsisakymas ir ištikimybė šiam atsisakymui yra jų dieviškumo *išsaugojimas*“. Kitame mažiau žinomame, bet lygiai taip pat stulbinančiame tekste, parašytame 1959 m., Heideggeris ragina: „Per greitai neužmirškime 1886 m. ištartų Nietzsche's žodžių: ‚Dievo paneigimas: iš tiesų, tik moralinis Dievas yra paneigtas‘. Susikaupusiai minčiai jie reiškia: Dievas, traktuojamas kaip vertybė, nors ji būtų ir pati aukščiausia, nėra Dievas. Taigi Dievas nemirė. Nes jo dieviškumas gyvena. Pastarasis yra netgi artimesnis mąstymui negu tikėjimui“[394]. „Dievo mirties“

393 „Hölderlins Hymnen. ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘“, in: GA 39, s. 95.
394 „Aufzeichnungen aus der Werkstatt“, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 1989, rugsėjo 27, t. 180, p. 152; perspausdinta *Denkerfahrungen*, Frankfurt: Klostermann, 1983, s. 85–86.

išvada, jeigu ji ir išreiškia Vakarų likimą, iš tiesų visada tėra tik „tam tikro“ dievo, būtent metafizikos ir tikėjimo dievo, mirties išvada. Ji palieka atvirą erdvę tikrajam dievui.

Kita vertus, žmogus vėl atsiduria tikrose mąstymo sąlygose. Būtent tyloje mąstymas patiria Dievo stoką. Būdamas pasaulyje, jis klausia apie Būtį tarp dievo „jau ne“ ir „dar ne“: „Kad Dievo ir dieviškumo mums trūksta – tai išties yra trūkumas. Tačiau trūkumas nėra niekas, jis yra buvimas, paslėptos pilnybės buvimas, su kuriuo būtent reikia pirmiausia susigyventi. Ši pilnybė yra pilnybė to, kas buvo, kas, taip sutelkta, yra: dieviškumo pilnybė pas graikus, pas žydų pranašus, Jėzaus mokyme. Šis ‚jau... ne‘ yra tas pats paslėpto neišsenkamos būties atėjimo ‚dar... ne‘“[395]. Budraus laukimo erdvėje, kur šešėlis paslėpė pasaulio prasmę ir pavojus yra neišvengiamas, poetas turi susikaupti žodžiui, kad būtų paklausta, kaip sako J. Beaufret, ne tai, „ar koks nors dievas gali būti pajėgus būti, bet ‚ar būtis dar kartą bus dievo pajėgi‘“[396]. Klausydamas poetas „budi, kada tyliai praeis paskutinysis dievas“[397].

3. „Paskutinysis dievas“

Priešpaskutiniame *Beiträge zur Philosophie* skyriuje Heideggeris gan ilgai plėtoja „paskutiniojo dievo“ (*der letzte Gott*) temą. Šis apmąstymas yra struktūriškai sudarytas lyg „fuga“[398], kurios šeši motyvai yra įvardyti jau pirmajame paragrafe: „Tai, apie ką bus kalbama, yra apmąstoma pirmojo ir kito pradėjimo *interliude*, sielvarte dėl būties apleidimo klausantis būties (*Seyn*) *intonacijos*, galvojant apie *šuolį* į būtį, siekiant jos tiesos *pagrindimo* kaip *paskutiniojo dievo ateisiančios tautos* paruošimo“[399]. Dėstymas

395 „Ein Brief an einen jungen Studenten“, in: *Vorträge und Aufsätze*, s. 183.
396 J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. III, Paris: Minuit, 1974, s. 103.
397 *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*), in: GA 65, §6, s. 23.
398 *Ibid.*, s. 4.
399 *Ibid.*, s. 7. Kursyvas mūsų.

šioje srityje negali turėti „sisteminio“[400] pobūdžio, nes mintis čia laikosi *Ereignis* mąstymo judesyje; tik remiantis šiuo mąstymu ir jame pačiame gali būti apmąstomas „paskutinysis dievas“: „Būties (*Seyn*) tiesos vyksme, Ereignis *kaip tokiame* slepiasi paskutinysis dievas“[401]. „Būtis“ nuo šiol yra rašoma pagal senąją vokiečių kalbos ortografiją – *Seyn*, – kad būtų išvengta bet kokių klasikinės ontologijos priemaišų ir nedviprasmiškai pažymima būties kaip laiko sklaida, nesiremianti jokiu pagrindu ar priežastimi. *Seyn* apmąstymo atvirybė „dievui“ turi būti suvokiama, remiantis atnaujinta transcendencijos sąvoka.

a. Kitokia transcendencija

Mūsų galvose, pastebi Heideggeris, transcendencija yra tiesiogiai priskiriama krikščioniškajai sferai: „Transcenduojantis (taip pat netiksliai vadinamas *Transcendencija*) yra traktuojamas kaip krikščionybės Dievas“. Iš tiesų mes esame priklausomi nuo „ilgo Dievo sukrikščioninimo proceso“. Bet jeigu dieviškumo ir dievo likimas turi būti atsietas nuo krikščioniškojo poveikio, to negalima daryti taip, kaip tai daro, pavyzdžiui, vokiškojo *Volk* ideologija: vietoj krikščioniškosios transcendencijos „pati *Tauta* prisistato kaip visos istorijos tikslas ir programa“[402]. Jeigu tokio pakeitimo operacija ir yra „anti-krikščioniška“, ji dar nėra „a-krikščioniška“. Pagal dar vieną sampratą, „Transcendentuojantis yra [...] *Idėja* arba *Vertybė*, arba *Prasmė*“[403]; bet šiuo atveju vėlgi jis paklūsta *Weltanschauung* (pasaulėžiūros) principui, kuris mąsto tik apie esinį.

Tikrąją transcendenciją galima pasiekti tik išlaikant nuostatą, kurią Heideggeris vadina keistu vardu – *Zwischen* (intervalas, tarpas): „Šis ‚intervalas‘ yra ne ‚transcendencija‘ žmogaus atžvilgiu,

400 *Ibid.*, s. 65.
401 *Ibid.*, s. 24.
402 *Ibid.*
403 *Ibid.*, s. 25.

bet atvirybė, kuriai priklauso žmogus kaip grindėjas ir ganytojas, ir kurioje jis kyla kaip Da-sein: tai pats *Seyn*"[404]. Taigi tinkama nuostata transcendencijos atžvilgiu reiškia, kad santykis tarp žmogaus ir Dievo yra įmanomas tik pirmapradėje ir pirmapradiškai visa įgalinančioje *Ereignis* sklaidoje; „*Ereignis* duoda žmogui Dievą ir pastarajam žmogų pritaiko"[405]. Pasaulį ir žmogų apsprendžia ne Dievas – tai daro *Ereignis,* toji pirmapradės atvirybės *erdvė,* kurioje yra įgalinamas žmogaus ir dievo susitikimas. Tai suprasime tik patikslindami to, ką Heideggeris vadina „šuoliu", reikšmę.

Nors tai nėra lengva, bet privalome vengti sieti šią sąvoką su projektuojančiu subjektyvumu arba transcendentaliu mąstymu. Čia pripažinti kantiškąją „transcendentaliųjų sąlygų"[406] doktriną reikštų atkristi į tradicinės metafizikos onto-teologinį pobūdį. 265-ojo paragrafo pavadinimas yra „*Seyn* pirmasis-mąstymas"[407]. Jeigu yra „kitokia mąstymo pradžia", – tik kylanti iš kitokio mąstymo, prasidedančio *Seyn* (Būtyje); ir jeigu vyksta „projekcija" (*projet*), – vien tik kaip „būties projekcija [*projet*] [...], vykdoma [*jeté*] tik pačios būties"[408]. „Šuolis" nereiškia subjektyvaus sprendinio, jo reikšmė kyla iš „pilno *Seyn* tiesos išsiskleidimo"[409]. Tokiu būdu naujoji „transcendencijos" sąvoka paneigia dvi pagrindines transcendencijos sampratas, vyraujančias vakarietiškosios minties istorijoje: pirmiausia tą, kurią heidegeriškame žodyne galėtume pavadinti „meta-pagrindo" transcendencija ir kuri reiškiasi krikščioniškuoju, nacionalistiniu ir ideologiniu pavidalu; taip pat ir tą, kurią galima vadinti „auto-pagrindimo" transcendencija ir kuri buvo plėtojama Descartes'o bei Kanto mokyklų. „Meta" ir „auto" pagrindimas

404 *Ibid.*, s. 26.
405 *Ibid.*
406 *Ibid.*, s. 447–448.
407 *Ibid.*, s. 456.
408 *Ibid.*, s. 447.
409 *Ibid.*, s. 239.

reiškia transcendenciją *istoriališkai neutralioje* erdvėje, – būtent todėl jie nėra pakankami, kad galėtų išreikšti *Seyn* (Būties) laikišką jį polėkį. Da-sein yra būdingas kitas vyksmas: vyksmas, kuriame, grįždamas į *Seyn*, Da-sein grįžta savęs paties link.

168-ame *Beiträge* paragrafe randame šiuos du iškalbingai tarpusavyje susijusius tvirtinimus: „Da-sein priklauso *Ereignis* įvykiui – *Seyn* esmei. Bet *Seyn* išeina į savo tiesą tik per Da-sein“[410]. Taip išaiškėja sąvokos *zwischen* prasmė: ji nereiškia kokio nors tarpininkavimo, kažkokio „sieto“, kuris reikštų, kad žmogus, norėdamas pasiekti transcendenciją, turėtų palikti pats save; ji reiškia Dasein momentą, kuriame Dasein krenta į savo būtį ir tuo pačiu į būtį. Dėl šio momento Dasein gali būti vienu metu vadinamas „*Seyn*, t. y. *Ereignis* ieškotoju“, „būties tiesos ganytoju“ ir „budėtoju, kada tyliai praeis paskutinysis dievas“[411]. *Ieškotojas, ganytojas* ir *budėtojas* – šie trys Dasein apibūdinimai nereiškia subjektyvių veiksmų: „*Seyn* nėra *subjekto* galia; tačiau Da-sein, būdamas bet kokio subjektyvumo pranokimas, kyla iš *Seyn* sklaidos“[412]. Jie reiškia patį „posūkį“, kuriuo Dasein, nuo šiol palikdamas savo paties galią, siekia *Seyn* (Būties).

Heidegeriškasis klasikinės transcendencijos sąvokos traktavimas atsiduria ties nauju slenksčiu. Dasein atžvilgiu transcendentalusis pasirodo esanti būtis: toks yra *Ereignis* pirmapradiškumas, kuriame Dasein yra šaukiamas ieškoti būties, prižiūrėti jos tiesą ir budėti galimo paskutiniojo dievo at-ėjimo.

b. „Visiškai kitas“

Bet jeigu heidegeriškasis transcendencijos sąvokos traktavimas atitinka mąstymą, pasišventusį pirmapradžiam būties-laiko davimui, dievo temos įvedimas paskutiniame *Beiträge* „fugos“ motyve

410 *Ibid.*, s. 293.
411 *Ibid.*, s. 294.
412 *Ibid.*, s. 303.

gali mažų mažiausiai stebinti. Nes juk kalba eina ne (vien tik) apie dievą ir dievus, bet ypač apie dievo vienumą (*unicité*). Kaip *vieno* dievo idėja ateina į mąstymą?

Posakis *der letzte Gott*, išgalvotas Heideggerio, turi pirmiausia būti suprastas kaip atsakas Nietzsche's *Zaratustros* „paskutiniajam žmogui", pačiam bjauriausiam žmogui, kuris skausmuose šaukė apie nužudyto Dievo mirtį[413]. Žvelgiant į *Beiträge* tekstų visumą, galima aiškiai matyti, kad išvadoms apie mūsų epochą – jos vargą, apleistumą, nusivylimą – įtakos yra padaręs Nietzsche's minčių *nihilizmas*. Tačiau Heideggeris įveda naują – „manipuliacijos" (*Machenschaft*) – sąvoką. Šia sąvoka jis išreiškia mūsų civilizacijos techninio ir visa skaičiuojančio viešpatavimo bruožus: valią kontroliuoti ir paveikti, esinio valdymą, žmogaus pavergimą[414]. Transcendencijos ir dievo siekimas turi būti permąstomas prieštaraujant nihilizmui. To paties Heideggerio kūrinio – *Beiträge zur Philosophie* – horizonte turi būti išryškinta ir kita figūra: Hölderlinas. Išvadų skyriaus, pavadinto *Das Seyn*, pradžioje Heideggeris rašo: „Filosofijos istorialinis pobūdis priklauso nuo būtinybės dirbti, įsiklausant į Hölderlino žodžius, suvokimo"[415]. Klausantis šių žodžių, gali prasidėti naujas susitikimas tarp žmogaus ir dievo ir klausimas apie būties (*Seyn*) kaip *Ereignis* prasmę gali būti pagaliau tinkamai iškeltas.

Nietzsche's ir Hölderlino kūrybos kontekste „paskutiniojo dievo" tema tampa aiškesnė. Ją plėtodamas, Heideggeris neįterpinėja į savo mintį iš idėjų ir tikėjimų istorijos paimto „objekto", kaip kad daro tam tikros filosofinės sistemos, įimdamos įvairiausius istorinius duomenis. Ši tema taip pat negali būti suvokiama kaip tam tikra

413 F. Nietzsche, *Taip kalbėjo Zaratustra*, Prologas, 5; žr. J. Greisch, „Bulletin de philosophie herméneutique. Comprendre et interpréter", in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 76, 1992 balandis, p. 628.

414 *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*), in: GA 65, s. 126–128.

415 *Ibid.*, s. 422.

laisva „pagrindo“ sąvokos motyvo interpretacija. Ji bus teisingai suprasta tiek, kiek rimtai bus vertinama *Seyn* (Būties) istorija ir kiek šis vertinimas mūsų nagrinėjamą tematiką ir jos žodyną, iki šiol traktuojamus tik religiškai ir krikščioniškai, leis suvokti jų pirmapradiškoje gramatikoje ir tuo pačiu juos parodyti jų pilnoje tiesoje.

„Tikėjimo“ ir tiesos santykis čia yra pertvarkomas. Tradiciškai „tikėjimas“, teigia Heideggeris, reiškia „laikyti-ką-nors-tiesa“ (*das Für-wahr-halten*); kitaip tariant, kalba eina apie „tiesos savinimąsi“[416], nepriklausantį nuo žinojimo. Tačiau egzistuoja už religinį tikėjimą „pirmapradiškesnis“ tikėjimas, kuris ne tik neuzurpuoja arba neatmeta žinojimo, bet jame laikosi ir iš jo kyla: „Šis žinojimas jokiu būdu nėra paprasčiausiai ‚laikyti-ką-nors-tiesa‘ arba kažkokia aukštesnė ‚tiesa‘. Jis pirmapradiškai yra ‚laikytis-tiesos-esmėje‘“[417]. Toks *žinojimas* gali būti teisėtai vadinamas „tikėjimu“, nes jis plėtojasi šalia *Seyn*, – tai tikėjimas, priklausantis *Seyn* keliamo klausimo pobūdžiui. Priešingai nei „pati save gaminanti garantija“, tikėjimas „yra labiau išsilaikymas pačiame radikaliausiame sprendime“[418]. Drąsus Heideggerio užmojis stengiasi įvesti tikėjimo vyksmą į „žinojimo“ ar siekiančio žinoti aktą, tačiau ne taip, kaip tai darė Hegelis su savo „absoliutaus Mąstymo“ idėja[419]. Juk *tikėjimo* ir *žinojimo* atitikimą grindžia jų pačių bendras įsišaknijimas *Seyn* tiesoje: ten, kur keliamas klausimas, yra tikima: „Šio tipo *klausiantieji* yra pirmapradžiai ir tikriausi tikintieji, t. y. tie, kurie pačią ‚tiesą‘, o ne tik tai, kas yra tikra, vertina iš pagrindų rimtai, – tie, kurie sprendžia klausimą, ar tiesos esmė įvyksta ir ar šis įvykis yra mūsų – žinančiųjų, tikinčiųjų, veikiančiųjų, kuriančiųjų, trumpiau, ištveriančių ir keliaujančių istorialų – įvykis“[420].

416 *Ibid.*, s. 368.
417 *Ibid.*, s. 369.
418 *Ibid.*, s. 370.
419 Žr. *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* pradžią.
420 *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*), s. 369.

Matome, kad „paskutiniojo dievo“ motyvas nėra tikėjimas kažkuo „nukritusiu iš dangaus“, kuris visa paaiškintų, remdamasis išoriniu paklusti verčiančiu autoritetu. Jis taip pat nežymi dieviškųjų įvaizdžių grandinės paskutinio nario, naujos Absoliuto „epochos“ ar paskutinio metafizikos istorijos etapo. Ne, „paskutinysis nesileidžia niekaip apskaičiuojamas“[421]; „paskutinysis“ nėra „pabaiga“: *„Der Gott ist nicht das Ende“*, *„Der letzte Gott ist kein Ende“*[422]. Priešingai, jis savimi pačiu yra „mūsų istorijos nepamatuojamos galimybės kita pradžia“[423].

Ši „pradžia“ negali nekovoti prieš tai, kas trukdo jos vyksmui, pirmiausia – prieš krikščionišką Dievą. 7-ojo *Beiträge* skyriaus epigrafas taip programiškai apibūdina „paskutinįjį dievą“: „Visiškai kitas prieš tuos, kurie buvo, ypač prieš krikščioniškąjį“[424]. Ši kova nėra paprastas oponavimas. Tokiu atveju „paskutinysis dievas“ tebūtų tik vienas iš „anti-krikščioniškų“, o ne „a-krikščioniškų“ dievų, panašiai kaip kiti „transcendencijos“ pakaitalai (tauta, vertybė, prasmė); „paskutinysis dievas“ neperima įvairių pasitraukusiųjų dievų bruožų; jis nėra už juos viršesnis; bet jis įvyksta *Ereignis* pirmapradiškume. Jis nėra pirmapradiškasis, kuris būtų pirmapradiškesnis už *Ereignis*. Nes mintis, apmąstanti *Seyn* tiesą, neturi gilesnės perspektyvos nei ta pirmapradiškumo „bedugnė“, iš kurios kyla istorija. Jeigu tad dievas įvyksta pirmapradiškume, tai tik *Ereignis* pirmapradiškume – kitaip būti negali. Nebūdamas nei pirmutiniu, nei galutiniu grandinės nariu, „paskutinysis dievas“ reiškia labiausiai mąstytiną būtį-dievą, atitinkantį būties transcendenciją. Jis sutampa su nuostata, kuri iškelia iki savo aukščiausio lygmens „būties-dievo vienumos esmę“[425].

421 *Ibid.*, s. 405.
422 *Ibid.*, atitinkamai p. 411 ir 416.
423 *Ibid.*, s. 411.
424 „Der ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen“, *ibid.*, s. 403.
425 *Ibid.*, s. 406.

Šia giliausia prasme „paskutinysis dievas“ negali būti alternatyva krikščioniškajam dievui; jis nėra ir naujas dievas, pakeičiantis senuosius. Jis yra naujesnis už pačius naujausius dievus, nes jis yra pats seniausias, ir *vice versa*. Dvi skirtingo pobūdžio kovos yra vis dėlto paskelbtos: pirmoji – prieš krikščioniškąjį Dievą; ši kova siekia pabrėžti radikalų transcendentalaus pirmapradiškumo ypatingumą; antroji – prieš egzistencines nuostatas ir institucijas, kurias įkvėpė tikėjimas krikščioniškuoju Dievu: „Dievas neapsireiškia nei *asmeninėje*, nei *masinėje* patirtyje, bet veikiau paties *Seyn* bedugnėje erdvėje. Jokia iš *bažnyčių* tad negali iš esmės paruošti susitikimui žmogaus, esančio *Seyn* viduje“[426]. Galima teisėtai stebėtis polemišku, netgi agresyviu Heideggerio kalbos pobūdžiu. Jį reiktų vertinti skaitant 6-ąjį skyrių, pavadintą „At-einantieji“ (*die Zu-künftigen*). Kas tokie jie yra? Tai „tauta“, sudaryta iš „radikaliai laukiančiųjų“ pirmapradiškosios transcendencijos erdvėje: „At-einantieji [pastarojoje] laukia ir tokiu būdu jų laukimas atitinka paskutiniojo dievo laukimą“[427]. Tokios tautos susidarymas kyla iš laikotarpio būtinybės – *„Mūsų laikas yra smukimo epocha“*[428] – ir skubaus uždavinio: tapti „*Seyn* tiesos vėliavnešiais“, pasidaryti „tyliais pačios tyliausios tylos instrumentais“[429], vienu žodžiu – „paskutiniojo dievo At-einančiaisiais“[430]. Taip apibrėžta šios tautos misija neleidžia jos tapatinti su vokiečių ar dargi su kokia nors bažnytine tauta. Jos skiriamoji riba aptinkama ten, kur skiriasi *Seyn* kvietimas ir onto-teologijos viešpatavimas, kurio pastovumą galingai saugo krikščionybė ir jos institucijos. Kol kas šią „valandą“ *Seyn* tiesos tauta yra negausi tauta: „At-einančiųjų jau

426 *Ibid.*, s. 416.
427 *Ibid.*, s. 396.
428 „Unsere Stunde ist das Zeitalter des Untergangs“, s. 397 (kursyvas cituojamame tekste).
429 *Ibid.*, s. 395.
430 „Die Zukünftigen des letzten Gottes“, *ibid.*, s. 399.

šiandien kažkiek yra“[431]. Ar šiose kovos nuotaikos persmelktose kalbose reikia įžvelgti brandą pasiekusio žmogaus apsisprendimą savo mistines intuicijas įgyvendinti bendruomeninėje organizacijoje? O galbūt jos išreiškia utopiją naujo „įkūrėjo“, siekiančio, nors ir užmaskuotai, įgyvendinti tai, ką ženklina „Tautos, kaip mažojo Izraelio likučio“ simbolis? Šios įžvalgos būtų svetimos Heideggerio mąstymui, nes jos neįvertintų to, ką jis vadino „naujosiomis [mąstymo] apibrėžtimis“.

§8. „Naujosios apibrėžtys“

Nepaisant Heideggerio daromų tikslinimų, reikia pripažinti, kad pats jo vartojamas žodynas gali vesti į painiavą ir į klaidingą jo minties supratimą. Kaip galime, prisimindami krikščionybės ir judaizmo persmelktą civilizaciją, neįžvelgti heidegeriškojoje dievo tematikoje tos pačios civilizacijos paveldo? Tokiam sugretinimui gundo ypatinga Heideggerio ir fundamentinės teologijos naudojamų sąvokų paralelė, skleidžianti „Apreiškimo“ turinį:

Skelbimas žinios, / „Kerigma“
kuri šventos nakties metu / „mistinė naktis“
yra gaunama per ženklus iš dievų buveinės / „Dievo Karalystės ženklai“
per poetus, Angelus, šventuosius kunigus / „pranašai“
per mažąją „a-teinančiųjų“ bendruomenę, / „Sandoros tautos likutis“
kuri savo šventąja giesme / „Valandų liturgija“
perspėja / liudija
šiame sielvarto pasaulyje. / „nuopuolis“
Per juos išgelbėjimas, kurį aiškina mąstytojai, / „teologai“
tampa įmanomas, darančiam sukinį / „atsivertimas“
tarp „jau ne“ ir „dar ne“. / tarp „Žengimo į dangų“ ir „Antrojo atėjimo“

431 *Ibid.*, s. 400.

Taigi atėjo metas budėti / „laukimas“
dievo, kuris mus gali išgelbėt. / „Mesijo“
Tai Ereignis metas, / „Šventosios Dvasios“
ruošiantis Būties eschatologijai. / „Kūrimo Paruzija“

Taip išvesta paralelė tampa dar iškalbingesnė, jai taikant priedainį: *Pirmapradiškumas* / *Nuopuolis* / *Šviesa* / *Išgelbėjimas*. Juk ši seka atspindi bet kurios išgelbėjimo religijos struktūrą, o ypač judaizmo ir krikščionybės. Graikų rytas gali būti traktuojamas kaip kitas „edeniškosios“ kilmės vardas, onto-teologijos ir technikos viešpatavimas – kaip kitas „nuodėmės“ viešpatijos pavadinimas, poeto giesmė – kaip kitas mesijinio ir išganančio mokymo įvardijimas, pagaliau šventės diena – kaip kitas „Apokalipsės“ pasaulio pavadinimas. Veikėjų tipologija, atrodo, taip pat atitinka tokią interpretaciją: 1. iki-sokratikai, 2. metafizika nuo graikų iki Nietzsche's, 3. poetai ir pats Heideggeris, 4. Heideggerio mokiniai!

Tačiau, kad ir kaip patraukliai atrodytų ši paralelė, ji visiškai neatitinka Heideggerio tekstuose išsakomų minčių radikalumo. Ciuricho seminare, vykusiame 1951 m., Heideggeris kalbėjo grupei studentų: „Būtis ir Dievas nėra identiški ir aš niekada nemėginsiu apmąstyti Dievo esmės, naudodamas būtį. Kai kurie iš jūsų galbūt žino, kad aš ateinu iš teologijos, kad aš jai tebejaučiu seną meilę ir kad aš kai ką joje nusimanau. Jeigu man dar kada nors tektų raštu imtis teologijos, o tam kartais aš jaučiu potraukį, būties terminas niekaip nebūtų vartojamas. Tikėjimui nereikia būties mąstymo. Kai jis į pastarąjį kreipiasi, jis jau nebėra tikėjimas. Tai suprato Liuteris. Netgi jo paties Bažnyčioje, atrodo, tai yra pamirštama. Aš labai skeptiškai vertinu bet kokį bandymą teologiškai nustatyti, kame Dievas yra Dievas, naudojant būtį. Iš būties čia nėra ko tikėtis. Aš manau, būtis tikrai niekada negali būti laikoma Dievo pagrindu ar tarsi jo esme, ir vis dėlto Dievo ir jo apreikštumo patyrimas, kiek šis apreikštumas yra žmogui galimas, žėri būties

matmenyje, nors tai jokiu būdu nereiškia, kad būtis galėtų būti galimas Dievo predikatas. Šiuo klausimu reiktų daryti visiškai naujas atskirtis ir apibrėžtis“[432]. Jeigu reikia daryti naujas „atskirtis“ ir „apibrėžtis“, tai įmanoma tik tame pačiame tyrinėjimo judesyje, kuris vyksta tame, ką jis tvirtina, ir save tvirtina tame, ką paneigia. Trys paneigimai turi būti mūsų išnagrinėti: būties žodyno, kai yra siekiama „ištarti dievą“, paneigimas; teologinės kalbos, kai yra siekiama „mąstyti“, paneigimas; pagaliau „Apreiškimo-Kūrimo“ sąsajos, kai yra „laukiamas“ dievas, paneigimas.

1. Dievas būtyje

Kai 1956–1957 m. žiemos seminaro, pašvęsto Hegelio *Logikos mokslo* interpretacijai, metu Heideggeris klausia: „Kaip Dievas patenka į filosofiją?“, jo atsakymas yra toks: „Kaip *Causa sui*“[433]. Būtent metafiziniame tyrime, kai esinys pasigenda savo būties-pagrindo, atsiranda „Dievas“. Bet kaip tuomet suprasti *Beiträge zur Philosophie* vystomą temą apie dievo atėjimą iš (*vom*) *Seyn* ir iš *Ereignis*? Heideggeris tikslina: „Atsisakymas dievams priskirti būtį pirmiausia reiškia tik tai: Būtis nėra *aukščiau* nei dievai; bet pastarieji taip pat nėra *aukščiau* nei Būtis. Tačiau *dievams* reikia *Seyn*, o su jais yra išsakomas *Seyn* esmės paliepimas. Dievams reikia *Seyn*, tik ne kaip jų savybės, – pačioje Būtyje jie turi *sąlygą*“[434]. Aiškiai skaitome daugybę kartų: „Dievui reikia *Seyn*“. Būtent *Būtyje*, suprastoje kaip *Ereignis*, ateina dievas; tačiau jis neateina kaip paskutinis Būties žodis. Visa, kas čia ragintų naujos „*Išėjimo knygos* metafizikos“ link, būtų gryniausias nesusipratimas; apmąstyti dievą ontologinėmis kategorijomis – tai visuomet atkristi, pasak Heideggerio, į tradicinę metafiziką: „Metafiziniame mąstyme dievas turi būti įsivaizdinamas kaip pirmasis pagrindas, kaip esinių

432 „Séminaire de Zurich“, užrašyta F. Fédier, in: *Poésie*, Belin, 1980, nr. 13, p. 60.
433 *Identität und Differenz*, s. 70.
434 *Beiträge zur Philosophie* (*vom Ereignis*), s. 438.

Priežastis, kaip Be-sąlygiškasis, Be-galinis, Absoliutus“[435]. Tačiau at-einančio dievo dieviškumas niekaip negali būti išnaudotas. Kad „jam reikia būties“, – tai suprasime tik gvildendami heidegeriškąją „transcendencijos“ sąvoką: nebūdama nei dieviškasis meta-pagrindas, nei subjektyvusis auto-pagrindimas, „transcendencija“ nurodo į laikiško Būties baigtinumo judesį. Jeigu „dievams“ arba „dievui“ reikia *Seyn*, tai tik todėl, kad jie ateina link Dasein: šis „poreikis“ gimsta tik todėl, kad to reikalauja pats dievo ir Da-sein baigtinumo, kuris yra ne kas kita kaip *Seyn* baigtinumas, susitikimas. Tik šiose naujose apibrėžtyse gali būti suvoktas santykis tarp dievo ir būties.

2. Tikėjimo ir teologijos atsisakymas

Ne vienas tekstas, atrodo, leidžia suprasti, kad Heideggeris ieško atitikmens tarp kalbos ir teologinių dalykų. Argi Ciuricho seminare jis neteigė „kartais jaučiąs potraukį“ užsiimti teologija?[436] Argi pranešime, pavadintame *Keletas nuorodų dėl teologinio simpoziumo „Ne-objektyvuojančių mąstymo ir kalbos problema šiandieninėje teologijoje“ pagrindinių nuostatų*[437], Heideggeris neragina teologijos „pagaliau atsakingai suvokti tai, kas yra būtina jos pagrindiniam uždaviniui: atsisakyti remti savo mąstymo kategorijas ir savo kalbą filosofija ir mokslais, kylančiais iš filosofijos, bet, kaip jai ir dera, mąstyti ir kalbėti remiantis tikėjimu ir dėl tikėjimo“[438]? Teologija turi vartoti kitokią kalbą nei mokslai ir technika – „ne-objektyvuojančią“ kalbą. Ką reiškia objektyvuoti? Paversti ką nors ob-jektu ir „jį tik taip reprezentuoti“[439]. Tuo tarpu mąstyti – tai išlaikyti priimančiojo nuostatą, kai tai, kas pasirodo,

435 *Ibid.*
436 „Séminaire de Zurich“, p. 60.
437 *Wegmarken*, s. 68–78.
438 *Ibid.*, s. 69.
439 *Ibid.*, s. 72.

duoda save patį šį davimą atitinkančiu būdu. Mąstymą veda pirmapradė ištartis: būtent „kalba ‚turi' žmogų", nors tik „tuo mastu, kuriuo jis yra įsigyvenęs į kalbą"[440]. Į klausimą, ar teologija yra pajėgi tokiai kalbai, Heideggeris neatsako, bet sukuria galimam atsakymui rėmus. 1. Reikia „išsiaiškinti, ar teologija dar gali būti mokslas, bet galima aiškiai nujausti, jog teologijai neskirta būti mokslu"[441]. Ar po 1927 m. pranešimo, kuriame teologija buvo traktuojama kaip „pozityvusis tikėjimo mokslas", nuostata šiuo klausimu pasikeitė? 1927 m. Heideggeris siekė apibūdinti teologiją kaip tikėjimo turinio pavertimą sąvokomis. „Šiandieninė teologija" tebekelia sau šį uždavinį. Jeigu „moksliškumas" kaip toks reiškia ob-jektyvaciją, kurią vykdo gamtos mokslai, tai jo taikymas teologijai nėra galimas, tačiau „galima aiškiai nujausti", kad taip nėra. 2. Heideggeris nurodo į vieną kalbos būdą, kuriuo mąstymas ne-ob-jektyvuoja, bet priima tai, kas pasirodo lyg duotis, – poeziją: „Poezija [...] yra mąstanti ištartis"[442]. Nuo pradžių 1964 m. pranešime klausta, ar teologija yra pajėgi kalbėti ne-objektyvuojančia kalba. Tačiau ta kalba, kuri atitinka Būtį, mąsto tik poezija. Mąstanti būties ištartis priklauso poetui, o ne teologui. Todėl iš heidegeriškosios filosofijos nereikia tikėtis jokio paruošimo teologinės kalbos sampratai. Sfera, kurioje kuria poetas, esminio būties klausimo sfera, yra svetima teologui.

Atmesdamas: 1. krikščionybę kaip *Weltanschauung*, kaip „labiausiai atsakingą" už tai, kad „nebeliko ryšio su Dievu ir dievais"[443], 2. teologiją kaip metafiziką ir 3. teologinę kalbą kaip netinkamą „mąstymo reikalui", Heideggeris visam laikui atstumia krikščioniškąjį tikėjimą. Žinoma, ne vienas jo pasakymas, atrodo, liudija ką kita: „Krikščioniškajam gyvenimui nebūtinai reikia krikščionybės.

440 *Ibid.*, s. 74.
441 *Ibid.*, s. 77.
442 *Ibid.*, s. 75.
443 *Holzwege*, s. 70.

Štai kodėl fundamentalus pokalbis su krikščionybe visiškai ir niekaip nėra kova prieš tai, kas yra krikščioniška, lygiai kaip ir teologijos kritika tuo pačiu nėra tikėjimo kritika“[444]. Kitoje vietoje: „Dievo stoka, kurią patiria Hölderlinas, vis dėlto neneigia krikščioniško santykio su Dievu atkaklumo, rodomo kai kurių individų ir Bažnyčių; šio santykio jis nenuvertina“[445]. Dar labiau stebinantys yra žodžiai, vieną 1960 m. vasaros dieną Totnauberge pasakyti J. Beaufret: „Evangelijos žodis (jis turėjo omenyje, tikslina J. Beaufret, sinoptines evangelijas, nors mums teko kartu klausytis *Pasijos pagal Joną*, kurią jis sekė su graikišku tekstu rankose) yra kur kas artimesnis graikiškam žodžiui nei tų filosofų, kurie Viduramžiais bandė interpretuoti, naudodami jau nuskurdintas ir iškreiptas graikų sąvokas“[446]. Tačiau iš tiesų tai, kas gali atrodyti kaip moralinė pagarba krikščioniškajai sferai, kaip artimumo tarp „evangelinio tikėjimo ir graikų filosofijos“ išraiška ir kaip metodologinis teologijos atstatymas į jos pačios vėžes, slepia tik dar didesnį atmetimą: prisirišdamas prie nukryžiuotojo Dievo ir taip dalyvaudamas ontinėje dimensijoje, krikščioniškasis tikėjimas negali plėtotis ontologiniame dievo laukimo horizonte. 1957 m. evangelikų Akademijos gruodžio sesijos metu Hofgeizmare Heideggeris jau nedviprasmiškai kalbėjo: „Mąstyme nėra nieko, kas galėtų padėti suprasti tai, kas vyksta tikėjime ir malonėje. Jeigu tikėjimas man čia kažką sakytų – užbaigčiau savo veiklą. – Žinoma, tikėjimo matmenyje tebemąstoma; bet čia mąstymas kaip toks yra betikslis!“[447] Sakinys iš paskaitų ciklo *Ką reiškia ‚mąstyti‘?* yra dar kategoriškesnis ir aštresnis: „Šis mūsų vakarietiškosios būties likimas, nulemtas būti istoriškas, pasirodo tuo, kad mūsų buvimas Pasaulyje remiasi Mąstymu, ir netgi tada, kai šis buvimas yra

444 *Ibid.*, s. 203.
445 *Ibid.*, s. 248.
446 J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, p. 59.
447 Cituota *Heidegger et la question de Dieu*, p. 335.

sąlygotas krikščioniško Tikėjimo, kuris nesileidžia grindžiamas jokiu mąstymu, kurio jam kaip Tikėjimui pagaliau ir nereikia“[448]. Tikėjimas kaip toks, nors ir pagerbia Dievą ir taikosi prie jo aukose ir garbinimo giesmėse, neina tuo keliu, kuriuo eiti kviečia Būties paslaptis. Iš čia – trečiasis paneigimas: tradicinės sąsajos tarp „Apreiškimo“ ir „Kūrimo“ paneigimas.

3. Sąsajos „Apreiškimas-Kūrimas“ atsisakymas

a. Anapus teizmo ir ateizmo

Heideggeris pabrėžia, kad jo tvirtinimai negali būti uždaromi teizmo / ateizmo alternatyvoje: „Būtų ne tik pernelyg skubota, bet ir klaidinga tvirtinti, kad žmogaus esmės interpretavimas, grindžiamas šios esmės sąryšiu su būties tiesa, yra ateizmas“[449]. Šiek tiek toliau: „Mąstymas, kuris kreipiasi į būties tiesą, kaip į tai, kas turi būti mąstoma, anaiptol neapsisprendžia už teizmą. Jis negali būti nei teistiškas, nei ateistiškas“[450]. Arba dar: „Paskutinysis dievas (*der letzte Gott*) [...] yra anapus visų tų kontroliuojančių apibūdinimų, reiškiamų terminais ‚mono-teizmas‘, ‚pan-teizmas‘ ir ‚a-teizmas‘. ‚Mono-teizmas‘, kaip ir visų rūšių ‚teizmai‘, egzistuoja tik remdamiesi žydų-krikščionių apologetika, kurios mąstymo pobūdžio sąlyga yra metafizika. Su šio Dievo mirtimi, visi teizmai nustojo galios“[451]. Todėl Hölderlino poezijos pašonėje gali būti keliami tokie klausimai: „Koks yra poezijai tinkantis matas? Dieviškumas; todėl ir Dievas. Kas yra Dievas? Galbūt šis klausimas yra per anksti pateikiamas. Pradėkime tik klausdami, ką privalome apie Dievą pasakyti. Ir pirmiausia šis vienintelis klausimas: ‚Kokia yra Dievo esmė?‘“[452] Dievo esmė negali būti betarpiškai suvokiama kaip „subjektas“ arba

448 *Was heisst Denken?*, Tübingen: Niemeyer, 1954, s. 103–104.
449 *Brief über den Humanismus*, s. 347; liet. vert., „Apie humanizmą“, p. 250.
450 *Ibid.*, s. 348.
451 *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*), s. 411.
452 *Vorträge und Aufsätze*, s. 199.

„asmuo“; ši „asmens“ kategorija „praleidžia pro akis, o kartu ir slepia tai, dėl ko istoriškai ontologinė ek-sistencija skleidžia savo esmę“[453]. Čia yra nurodomos ir „personalistinių filosofinių srovių“, taip pat ir „fenomenologinės asmenybės interpretacijos“, plėtotos Husserlio ir Schelerio, ribos – joms taip ir nepavyko iškelti „asmeninės *būties* klausimo“[454]. Viename iš *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* paragrafų Heideggeris, kalbėdamas apie dievą, iškalbingai pereina nuo „neutralios“ prie „vyriškos“ giminės, nuo *das* į *der*: *„Sie bleibt als der Ursprung alles Freudigen* das *Freudigste. In diesem ereignet sich die Reine Aufheiterung. Hier im ‚Höchsten' wohnt ‚der Hohe', der ist, wer er ist, als der ‚vom Spiel heiliger Strahlen' Er-freute:* der *Freudige* [Ji išlieka, kaip viso, kas yra džiaugsminga, šaltinis, ‚džiaugsmingiausia'; pastarajame įvyksta gryniausias apšvietimas. Čia, ‚aukščiausiai' gyvena ‚Aukščiausiasis', kuris yra tasai, kuris yra kaip ‚pradžiugęs nuo šventųjų spindulių žaismo': džiaugsmingasis]“[455]. Koks yra tasai dievas, kurio neleidžiama apibūdinti kaip „asmens“, tačiau kuris, kaip „aukščiausiasis“, yra „jis“?

b. „Nepažįstamas“ dievas anapus apofatinės teologijos

Ne viena Heideggerio tekstų vieta, atrodo, teigia jo minties artimumą apofatinio tipo teologijai. Sakykime, ši: „Stipriausias smūgis prieš Dievą nėra tai, kad jis yra laikomas nepažiniu“[456]. Arba šis sakinys iš *Lauko takelio*: „Kaip sako senas studijų ir gyvenimo Mokytojas Eckhartas, Dievas tikrai yra Dievas tik tame, ko jų kalbos nepasako“[457]. Bet iš tiesų tai, ką Heideggeris, sekdamas Hölderlinu, vadina „nepažįstamuoju Dievu“, reikia suprasti visai kita prasme: „Draugystė, gryna draugystė tebetrunka, žmogus /

453 *Brief über den Humanismus*, s. 324.
454 „Die Frage nach dem ‚Personsein'“, *Sein und Zeit*, §10, s. 47.
455 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, in: GA 4, s. 15 (kursyvas mūsų).
456 *Holzwege*, s. 240.
457 „Der Feldweg“, in: *Denkerfahrungen*, s. 39.

Nėra visai nežinantis, jeigu matuojasi su dievyste. / Argi Dievas nėra nepažįstamasis? / Argi jis aiškus kaip dangus? Būtent taip / Aš ir manau. Toks yra žmogaus matmuo“[458]. Priešingai, nei nurodo įprastos šventraščio vietos, cituojamos Heideggerio, šis „nepažįstamas Dievas“ neturi jokio ryšio su Pauliaus raštais, teigiančiais, kad graikų garbinamas Dievas liko paslėptas iki pat „Kerigmos“[459]. Šventojo Pauliaus Dievas yra traktuojamas kaip atliepiantis graikų viltis; žmogaus nepažintas, Dievas esą pats save leido pažinti, kad žmogų išgelbėtų: kaip toks, jis išpildo žmogaus troškimą daugiau, nei žmogus tikėjosi. Bet Hölderlino eilėraščio eilutė kreipia kaip tik priešinga linkme. Heideggeris ją komentuoja taip: „Matmuo yra tasai būdas, kuriuo Dievas, likdamas nepažinus, *kaip toks* yra dangaus parodomas [...]. Šiuo parodymu nepažįstamasis Dievas pasirodo kaip Nepažįstamasis. Šis pasirodymas ir yra matmuo, kuriuo matuojasi žmogus“[460]. *Nepažįstamasis* yra dievo *sąlyga*, su kuria žmogus privalo lygintis, „keistas, išvedantis iš pusiausvyros matmuo“. Hölderliną „trikdo“ šis klausimas: kaip tai, kas yra nepažįstama, gali leistis lyginimui? Ir, atvirkščiai, kaip tai, kas leidžiasi pažįstamas, gali išlikti nepažįstamuoju? Taigi Dievo paslaptis nėra kažkoks nepasiekiamas lygmuo, *ji sutampa su pačiu savo pasirodymu ir su šio pasirodymo sąlyga*: „Argi jis aiškus kaip dangus? Būtent taip aš ir manau“. Žmogus juda draugaudamas su dangumi, todėl jis reiškia poetui Dieviškumo matmenį – juk jis gyvena tuo pačiu ir „po dangumi“, ir „ant šios žemės“[461]; jis yra pačioje

458 *Vorträge und Aufsätze*, s. 194.

459 Pauliaus kalba Atėnų Areopage: „Atėniečiai, man atrodo, kad jūs visais atžvilgiais pernelyg dievobaimingi. Vaikščiodamas ir apžiūrinėdamas jūsų šventybes, radau aukurą su užrašu: ‚Nežinomam dievui‘. Taigi aš noriu skelbti jums tai, ką jūs nepažindami garbinate“, *Apd*, 17, 22-23 (Č. Kavaliausko vert.)

460 *Vorträge und Aufsätze*, s. 197.

461 *Ibid.*, s. 197–198.

sąjungos, „savitarpio įsiskverbimo“ erdvėje. Heideggeriui tai reiškia kažką, ko neatskleidė žydų Dievas, krikščioniškas Dievas, ontoteologijos Dievas – tai, kad žmogus yra įsikūręs pačioje būtyje, kad jis ten gyvena dar prieš ten at-einant dievui. Jeigu dievas turi at-eiti*, jis pasirodys būtent šioje žmogaus buveinėje. Heideggerio „dievas“ yra būtent šis pasirodymas, šis at-ėjimas iš anapus, radikalus kitiškumas būtyje. O kadangi poetas yra tasai, kuris gyvena pirmapradę buveinę įpoetindamas, būtent jo žodžiui priklauso nurodyti galimos Dievo teofanijos vietą. Bet kokio metafizinio dievo atmetimas suteikia galimybę dievystei at-eiti: „Mąstymas-be-dievo, kuris prisiverčia apleisti filosofų Dievą, Dievą kaip *Causa sui*, yra galbūt arčiau dievybės“[462]. „Nepažįstamasis Dievas“ neatlieka nė menkiausios pagrindimo funkcijos, jis netgi negrindžia dieviškojo atsako žmogaus laukimui; jis yra ten, kur jį kviečia būtis.

Taigi Heideggeris kuria visiškai kitą „Apreiškimo“ sąvoką. Norint ją suprasti, mums reikia „visiškai naujų atskirčių ir apibrėžčių“. Nes juk tai, kas yra atmesta, nėra filosofų ar tikinčiųjų Dievas – „tam tikrame lygmenyje, – rašo H. Birault, – (dievystės, pirmapradžio Dieviškumo patirtis) negali nebūti bendra su filosofų Dievo ir krikščionių Dievo patirtimi“[463], – bet tradicinės teologijos teigiama sąsaja tarp „Apreiškimo“ ir „Kūrimo“. Kad Dievas yra dangaus ir žemės kūrėjas: iš tikrųjų tai nėra Dievo „Apreiškimas“, bet tam tikras esinių aiškinimas. Jo tikrasis „Apreiškimas“ priklauso Ἀλήθεια atskleidimui: būtent pastarajame jis yra „budimas“ ir „laukiamas“. Dievas at-eina ne iš *Nihil* į *Esse*, bet iš „jau-čia“ į „dar-ne“. Toks kelias neina krikščioniškąja Žengimo į Dangų / Antrojo Atėjimo, ontologinio Dievo įvardijimo ar teologinio Būties įvardijimo erdve – jis driekiasi kaip Būties istorija. Dievas nėra būties kūrėjas, esantis anapus būties

462 *Identität und Differenz*, s. 71.
463 H. Birault, „La foi et la pensée d'après Heidegger“, in: *Recherches et débats*, 1955 m. kovas, nr. 10, p. 132.

ar kaip aukščiausias būties momentas; jis eina „per“ būtį jam tinkamu būdu – kaip svetimšalis.

4. Pro-eschato-onto-teo-logija

Lieka tik užklausti, ar toks mąstymas gali būti apibūdinamas kaip „teologinis“. Juk Heideggeris neieško (naujo) dieviškojo Apreiškimo, kurio akivaizdoje vyktų mąstymas. Jo darbuose taip pat neaptiksime bandymo kurti „pirmąją Filosofiją“, kuri, Aristotelio pavyzdžiu, siektų protingų teiginių apie dievybę ir dievus sistemos, nors ir nepriklausytų jokiai religinei tradicijai. Bet jau keblesnis klausimas apie tai, ar Heideggerio mąstymą galime laikyti „filosofine teologija“[464]. Būtent žodis „teologija“ šiame kontekste yra probleminis, nes juo visuomet tariame „teos“ (Dievo) „logiją“. Jeigu sąvoką „teologiją“ suprantame kaip „kalbą-apie-Dievą“, Heideggerio mąstymas neturi nieko bendro su teologija; tai visuotinai pripažinta išvada. Spręsti reikia kitame lygmenyje: ten, kur „teologija“ reikštų „logiją“, įkvėptą „teos“. Šia prasme būtų kalbama ne tiek apie dievą, kiek apie *dievo siekime* susidarančias *dievo at-ėjimo sąlygas*. Šiame horizonte mes siūlome apibūdinti heidegeriškąjį santykį su teologija šiuo naujadaru: *„Pro-eschato-onto-teo-logija“*. Graikiškas žodis ἔσχατος žymi „kraštą“, laikiško proceso kraštutinį momentą. Bet mes čia jį vartojame vengdami bet kokios samplaikos su religine „laikų pabaigos“ sąvoka: kalba eina apie *Ereignis* laikiškąjį radimąsi, sudarantį „pirmąjį mąstymą“. Pasitelkdami priešdėlį „pro“, mes nurodome į „atėjimo“ procesą, į visuomet pirmapradį Būties at-ėjimą, kuriame ateina ir dievas. Pagaliau sąvokinė virtinė „onto-teologija“ nesiekia Heideggerio minties paversti jo kritikuotos onto-teo-logijos dalimi! Priešingai,

464 Wilhelmas Weischedelis nedvejodamas būtent taip vertina Heideggerio siekį; žr. jo darbą *Der Gott der Philosophen – Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitelter des Nihilismus*, t. II, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, s. 213–216.

ji siekia interpretuoti Vakarų metafizinę tradiciją kaip būties istoriją, suvokiant pastarąją kaip būties atsitraukimą: onto-teo-logija, išpildydama būties užmiršimą, dalyvauja kitokiame pradėjime, tame pačiame, kurį nurodo mūsų minėtų *pro-eschato* pora.

§9. Prieštaravimai

Savo kritinį požiūrį į trečiąją tematiką išsakysime įvertindami Heideggerio teigiamą dilemą tarp tikėjimo kalbos ir būties mąstymo kalbos bei iš jo filosofijos išeinantį sąryšį tarp dievo laukimo, skirtumo (*différence*) ir indiferentiškumo (*indifférence*).

1. Dilema tarp tikėjimo kalbos ir mąstymo kalbos

Pastebėjome, kad Heideggerio filosofijoje prisitaikymas prie būties paslapties nepanaikina nuorodos į evangelinius tekstus. Vis dėlto tikėjimo sugrąžinimas į jam skirtą vietą, pasak mūsų filosofo, sudaro pirmąją sąlygą tam, kad mąstymas galėtų vykti; šis vyksmas reikalauja daryti kitokias „apibrėžtis" ir „skirtis", kurių dėka savo ruožtu ir gali būti išryškintas tikrasis „Evangelijos žodžio" ir „graikiškojo žodžio" artimumas. Mūsų pirmasis prieštaravimas bus daromas būtent ten, kur Heideggeris iš esmės mato dviejų pasaulių – graikiškojo ir žydų-krikščioniškojo – santykio apmąstymo galimybę.

Privalome pripažinti poetinės kalbos įsišaknijimą religiniuose žydų ir krikščionių tekstuose. Čia jau neužtenka kartu su Ricœuru ginčyti Heideggerio atliekamo poeto ir pranašo supriešinimo, bet privalu kur kas pozityviau įvertinti biblinio teksto poetinį matmenį. Sakykim, *Giesmių Giesmė*; parašytas tarp V ir III a. pr. Kr., bet turintis dar iš X a. ateinančių elementų, šis tekstas apdainuoja Eroto šventumą. Taip pat ir šv. Kryžiaus Jono poetinis palikimas: *Tamsioji naktis*, *Dvasinės giesmės* ir *Gyvoji meilės liepsna* verčia jį nakties poetu, ieškančiu tokios jungties, kur viskas būtų tik laisvė.

Čia nėra nieko „onto-teologiško"; nieko iš „sisteminės teologijos", tik siekiančios naujo kalbos būdo; čia nėra ir nieko iš „apofatinės teologijos". Kryžiaus poetas kuria tokios ištarties erdvėje, kuri yra pirmapradiškai įsišaknijusi liūdnos ir tamsios būties patirtyje, kurioje vis dėlto pasirodo dieviškoji meilė. Čia nekalbama apie subjektą, kuris griebtųsi objekto, – čia pats subjektas yra „sugriebtas" tokios patirties, kurią ištarti gali tik eilės. Poetas į-kalba atitikimą būčiai ir tuo pačiu skelbia visuotinę žinią. Kaip toks, poetas atsiduoda tai pačiai patirčiai, kuri yra ir mąstymo patirtis, todėl jo liudijimas griauna dilemą tarp „tikėjimo ištarties" ir „būties ištarties".

2. Laukimas, skirtumas ir indiferentiškumas

Pasak Heideggerio, „nepažįstamasis" dievas kyla iš kitiškumo būtyje. Būtent šio kitiškumo statusas ir kelia problemą: kuo „Nepažįstamasis" skatina „kitiškumo" būties patirtyje apmąstymą? Gyvenimo pabaigoje Heideggeris sakė: *„Nur noch ein Gott kann uns retten* [Vien tik Dievas mus dar gali išgelbėt]"[465]. Dievas yra laukiamas kaip išgelbėtojas. Tačiau šis laukimas negali nieko tikėtis – jis tiesiog nėra nukreiptas į jokį turinį: jis yra bedugnė atvirybė, su kuria žmogaus poreikiai ir interesai, *inter-esse* negali susigyventi. Prieštaravimas čia gali būti formuluojamas dviem skirtingais klausimais. 1. *Apie kokį kitiškumą gali būti kalbama, jeigu hipotetinis dievas neturi pašaukimo atliepti degančioms žmogaus situacijoms*: kasdienos ir mirties tragikai, tautų ekonominiam išgyvenimui? Šis pirmasis klausimas vėl nurodo į santykio tarp „apreiškimo" ir žmogaus „matmens" problemą: ar toji erdvė, kuri yra paliekama dievui ateiti, iš tiesų yra tikroji dievo atėjimo vieta, jeigu joje nebelieka vietos žmogiškajam troškimui? 2. *Apie kokį kitiškumą gali būti kalbama, jeigu pats laukimas yra būdingas*

465 *Der Spiegel*, 1976 m. gegužės 31 d.

tik žmogui, o ne Dievui? Šis antrasis klausimas nurodo į galimybę apmąstyti dialoginį žmogaus troškimo pobūdį: ar dievo laukimo laikas sutampa tik su žmoguje vykstančiu laukimu? Ar neturėtų jis būti suvoktas kur kas giliau – kaip struktūruojamas „kito“, o būtent Dieve vykstančio laukimo?

Kilmė tam, kuris eina tolyn,
visuomet lieka ateitimi.

Keliaujant kalbos link

Antra dalis

Mąstymo patirtis ir teologinė kilmė

„Didžiausia jo motinos viltis, – rašo vienas iš Heideggerio biografų Ulrichas Häussermannas, – buvo, kad jis taptų ‚Dievo žodžio skelbėju'". Biografas priduria: „Jos noras buvo išpildytas labiau, nei ji tikėjosi, – to ji niekada nesuprato, juk tai įvyko visiškai kitaip, nei ji galėjo įsivaizduoti". Šie žodžiai, cituojami Jeano Beaufret[466], padeda suprasti gerai žinomą, bet paslaptingą Heideggerio tvirtinimą: „Be šios teologinės kilmės aš niekada nebūčiau pradėjęs mąstyti. Kilmė visada yra ateitis"[467]. Šį sakinį Beaufret įtaigiai verčia: „Kilmė tam, kuris eina tolyn, visada lieka ateitimi"[468]. Iš tiesų, čia yra jaučiamas ne vien paprastas teologinės įtakos pripažinimas, nors tai jau būtų daug. Čia pripažįstama, kad iš teologijos niekada taip ir nebuvo išeita.

Norėdami tai parodyti, vadovausimės paties Heideggerio duota nuoroda 1923 m. pavasario semestro paskaitose *Ontologija (Fakticiškumo hermeneutika)*: „Mano ieškojimų draugu man buvo jaunasis *Liuteris*, o modeliu – *Aristotelis*, kurio anas nekentė. *Kierkegaard'as* mane smūgiavo, o *Husserlis* įstatė akis"[469]. Šios glaustos ir prasmingos eilutės, parašytos itin apgalvotai, tiksliai atspindi įtakų žaismą, kurį ištirti ir patikrinti imsimės šioje antroje dalyje, pagal mūsų nusibrėžtą diachroninę perspektyvą.

466 J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, p. 59.

467 „Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft", *Unterwegs zur Sprache*, s. 96.

468 J. Beaufret taip pagrindžia savo vertimą: „Esminis žodis čia yra *aber*, kuris toli gražu pranoksta žodelio *tačiau* prasmę ir turi veiksmažodinę intonaciją, panašiai kaip prancūzų kalboje žodelis *mais* (*magis*)", *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, p. 49.

469 „Begleiter im Suchen war der junge Luther und Vorbild Aristoteles, den jener hasste. Stösse gab Kierkegaard, und die Augen hat mir Husserl eingesetzt", *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, in: GA 63, Frankfurt: Klostermann, 1988, s. 5.

Ketvirtas skyrius
Katalikiška „teologijos – ontologijos“ įtampa

> Taip įtampa tarp ontologijos ir spekuliatyviosios teologijos įėjo į mano paieškų horizontą kaip metafizikos apkaustai.
>
> *Mano kelias fenomenologijoje*

Pirmieji Heideggerio universitetinio gyvenimo metai pasižymėjo solidžiu įsišaknijimu į katalikišką kultūrą. Vis dėlto jauno, daug žadančio ir karingai nusiteikusio kataliko Heideggerio intelektualinio ieškojimo kelias buvo nusėtas gilių svarstymų ir abejonių, kupinas įvairių atsižadėjimų ir naujų pradžių. 1910–1919 m. periodu, kurį šiame skyriuje pristatysime ir kurį Thomä teisingai vadina „užuomazgų“ periodu[470], turi būti išskirti trys etapai: 1. įsišaknijimas į katalikybę ir pirmieji tekstai (§10); 2. laipsniškas atsitraukimas nuo katalikybės ir pirmieji filosofiniai darbai (§11); 3. „katalikiškosios sistemos“ atsisakymas (§12).

§10. Įsišaknijimas katalikybėje

Meskiršas: katalikiška Bado žemės vietovė. Parapinė Šv. Martyno bažnyčia stovi lyg didingos praeities liudytojas: čia savo žymę paliko Fiurstenbergo valdovai, Napoleonas, augustinų ir benediktinų vienuoliai, kurie pavertė Biorono vienuolyną dvasinio,

470 D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976*, Frankfurt: Suhrkamp, 1990, pradedant p. 31.

intelektualinio ir meninio gyvenimo centru. Tačiau Heideggeris buvo pakrikštytas kitoje bažnyčioje, kurią 1875 m. nusipirko Meskiršo katalikai tradicionalistai ir kurioje jo tėvas kubilius Friedrichas Heideggeris ėjo zakristijono pareigas.

Laukų takelyje, parašytame 1948 m., Heideggeris pasakoja apie savo amatininko šaknis: „Čia, savo dirbtuvėje, atidus ir susikaupęs, dirbo mano tėvas tais laiko tarpsniais, kurie jam likdavo nuo pareigų laikrodžio bokšte ir varpinėje, kurie yra susieti, kiekvienas savo būdu, su laikiškumu“[471]. Kitame tekste, parašytame 1954 m., jis prisimena religinę savo vaikystės aplinką, pripildytą šventų ritualų: „Paslaptingoji fuga, kurios harmoniją sudarydavo liturginės šventės, Vigilijos, metų laikų ir dienos valandų tėkmė, rytmetinė, vidudienio šventimas, vakarinė, lyg *vieningas* gaudesys eidavo per jaunas širdis, svajones, maldas ir žaidimus, – ši fuga, be abejo, slepia vieną iš labiausiai kerinčių, gelbstinčių ir pastoviausių paslapčių – varpinės paslaptį, ji be perstojo ją dovanoja, vis perkeisdama ir vis naujai, iki paskutinio garso, *Seyn* buveinėje“[472]. Šios eilutės parodo pirmąjį vaiko Heideggerio įkvėpimo šaltinį, srūvantį lyg muzikos – fugos – motyvas, kuriame visa yra drauge ir išsibarstę, ir viena, ir kurio paslaptis rodosi lyg visa surenkanti galybė – Dievo ir žemės sakraliąsias šventes, jaunystės ir mirties ritmus, rikiuojamus varpų gaudimo. Taigi „tikroji heidegeriškųjų tekstų istorijos ištaka nėra Juodasis Miškas, bet katalikybė“[473].

Katalikiškas Heideggerio įsišaknijimas nėra tik sociologinis. „1909 m. vasarą puikiai užbaigus viduriniąsias studijas, buvo tvirtai iškeltas tikslas – katalikų teologijos studijos, t. y. į kunigystę vedantis kelias“[474]. Tačiau prabėgus dviem savaitėms po įstojimo į jėzuitų

471 „Feldweg“, in: *Denkerfahrungen*, s. 38.
472 „Vom Geheimnis des Glockenturms“, in: *Denkerfahrungen*, s. 65–66.
473 D. Thomä, *op. cit.*, s. 35.
474 H. Ott, *Martin Heidegger. Eléments pour une biographie*, Paris: Payot, 1990, p. 61.

noviciatą Tizyje, netoli Feldkiršo, oficialiai dėl sveikatos priežasčių Heideggeris buvo paprašytas noviciatą nutraukti[475]. Bent tam kartui jis vis dėlto neapleido savo kunigystės projekto. Tų pačių 1909 m. žiemą Freiburgo universitete jis pradeda katalikų teologijos studijas. Pastarosios apėmė ir filosofijos ciklą: „Nors didžiausia darbo dalis buvo pašvęsta teologijai, ganėtinai daug laiko buvo skiriama ir filosofijai, kuri taip pat sudarė dalį mūsų paskaitų“[476].

1. „Abraomas a Sankta Clara“

Tuo laikotarpiu Heideggeris parašė trumpą tekstą apie „Abraomą a Sankta Clara“ iš Kenhaišteteno. Tekstas atpasakoja žurnalui *Allgemeine Rundschau* 1910 m. rugpjūčio 15 d. vykusią ceremoniją, skirtą žymaus augustinų vienuolio ir katalikų pamokslininko paminklo inauguracijai. Hugo Ottas teikė nedaug dėmesio šiam įvykiui ir jį aprašiusiam Heideggerio tekstui[477]. Užtat Victoras Farias jiems skyrė ištisą savo liūdnai pagarsėjusios knygos skyrių[478]; gindamas vienpusį tvirtinimą, esą Heideggeris buvo žiaurus nacis iš prigimties, pirmiausia jis cituoja keletą aiškiai antisemitinių „Abraomo a Sankta Clara“ teiginių: „‚Žydas yra ateistas, jam nereikia garbės, sąžinės, dorybės, ištikimybės ir net proto. Ir tai jam yra neišgydoma‘. Žydas yra viso, kas krikščioniška, mirtinas priešas, ‚būtų galima pripildyti ištisas knygas jo niekšybių‘“; šiek tiek toliau: „Pažymėtina, kad maro rykštė buvo mirtino priešo – žydų, duobkasių ir burtininkų – darbas“[479]. Baigdamas cituoti ir nepasižymėdamas objektyvumu, autorius nurodo į ceremonijos vedimą, kuris „buvo su talentu ir įžvalga vykdomas teologijos studento Martyno Heideggerio iš Meskiršo“[480], po to pateikia

475 *Ibid.*, p. 62, 70–71.
476 *Mein Weg in die Phänomenologie*, Tübingen: Niemeyer, 1969, s. 81.
477 H. Ott, *op. cit.*, p. 65.
478 V. Farias, *Heidegger et le nazisme*, Paris: Verdier, 1987, p. 39–55.
479 Cituota *ibid.*, p. 41.
480 *Ibid.*, p. 51.

jauno Heideggerio su įkvėpimu pasakytą kalbą[481], galiausiai cituoja Meskiršo katalikiško *Zentrum* spaudos organo *Heuberger Volksblatt* įvykių atpasakojimą, kuriame sakoma: „Heideggeriui padėkojus visiems, prisidėjusiems prie sėkmingo ceremonijos organizavimo, pastaroji pasibaigė giesme"[482].

Tačiau atidesnis skaitytojas pastebės, kad Heideggeris iš esmės savo kalbą skyrė gimtajai žemei ir tėvų tikėjimui išaukštinti: „Natūralus, gaivus, sveikas, kai kada šiurkštus jo pobūdis – štai kas suteikia šiam įvykiui ypatingumo [...] Ši beformių kontūrų vietovė, niūrios, paskendusios rūke eglės, gyvos šviesos blyksniai, klintinių uolų siunčiami tai čia, tai ten – visa tai kuria keistą nuotaiką"[483]. Šiek tiek toliau Heideggeris cituoja ir komentuoja keletą klebono Martino de Eigeltingerio kalbos žodžių: „„Nukryžiuotojo Jėzaus gyvenimas tėvui Abraomui buvo programa, gyvenimo programa'. Čia buvo išreikšta pirmapradės katalikybės jėga, nesugriaunamas tikėjimas, Dievo meilė"[484]. Kai kurios teksto vietos iš tiesų turi mažiau religinio tono, sakysim, kai aukštinamas tautos sveikumas, nugalėsiantis nuopuolį. Kalbos visuma liudija, kad tą dieną iš esmės buvo švenčiama tikėjimo šventė. Telieka tik apgailestauti, kad V. Farias sąmoningai nemini tų teksto elementų, kurie, atitikdami *laudatio* pasakojimo tipą, pabrėžia plačią tėvo Abraomo „teologinę", „biblinę", „scholastinę", „mistinę" ir „pasaulietinę" kultūrą, o tuo pačiu – jauno teologijos studento susižavėjimą tikinčia ir išsilavinusia asmenybe.

2. Brentano ir vedamasis klausimas

Heideggeris susipažįsta su teologija, dar licėjuje skaitydamas Brentano raštus ir juose išskirdamas ontologinę problemą.

481 *Ibid.*, p. 45.
482 *Ibid.*, p. 52.
483 „Abraham a Sankta Clara", in *Denkerfahrungen,* s. 1.
484 *Ibid.*, s. 2.

Apie tai primygtinai liudija keturi jau senatvėje parašyti tekstai. Pirmasis, rašytas 1953–1954 m.: „Paskutiniais licėjaus metais, tiksliau – 1907-ųjų vasarą, skaitydamas Franzo Brentano, Husserlio mokytojo, disertaciją, susidūriau su būties klausimu. Disertacija vadinasi *Apie esinio daugiaprasmybę pagal Aristotelį* ir buvo parašyta 1862 m.“[485] Antrasis tekstas (1957): „1907 metais tėvo draugas, kilęs iš mano apylinkių, būsimasis Freiburgo arkivyskupas Conradas Gröberis man įdavė į rankas Franzo Brentano disertaciją *Apie esinio daugiaprasmybę pagal Aristotelį* (1862). Gausios ir dažnai ilgos citatos graikų kalba man buvo lyg Aristotelio raštų rinkinys, kurių leidimo tais metais dar neturėjau, bet jau kitais – pasiskolinau internato bibliotekoje. Klausimas, kuris tuomet pradėjo mane jaudinti, dar neaiškiai, miglotai, silpnai, buvo klausimas apie daugiaprasmybės būtyje vienijantį vardiklį. Tas klausimas, daugybę kartų pertvarkomas, vertęs klysti, trikdęs, tapo po dvidešimt metų pasirodžiusio veikalo *Būtis ir laikas* pagrindu“[486]. Trečiasis tekstas – tai ištrauka iš 1962 m. rašyto laiško tėvui Richardsonui SJ; Heideggeris čia dar tikslesnis: „Brentano savo knygos egzergu pasirinko Aristotelio sakinį: τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς. Aš jį verčiu taip: ‚esinys pasirodo (atitinkant jo būčiai) įvairiais būdais‘. Šis sakinys apima *klausimą*, lėmusį mano mąstymo kelią: kokia yra būtent vienijanti būties prasmė, kuri reguliuoja visas šias gausias prasmes? [...] Iš kur būtis kaip būtis (o ne vien esinys kaip esinys) gauna savo prasmę?“[487] Pagaliau ketvirtąją nuorodą randame rašinyje *Mano kelias fenomenologijoje* (1969): „Kažkur filosofiniuose žurnaluose perskaičiau, kad Husserlio mąstymo būdas buvo sąlygotas Franzo Brentano. Pastarojo disertacija *Apie esinio daugiaprasmybę pagal Aristotelį* jau nuo 1907 m. man buvo vienintelė atrama nerangiems mano

485 *Unterwegs zur Sprache*, s. 93.
486 *Frühe Schriften*, GA 1, Frankfurt: Klostermann, 1978, s. x.
487 *Brief an P. William J. Richardson*, La Haye: Nijhoff, 1963.

bandymams įeiti į filosofiją. Štai klausimas, kuris atvėrė man kelią, nors tada jį labai netiksliai suvokiau: jeigu esinys turi daug prasmių, kokia tuomet yra pagrindinė ir vedamoji jo prasmė? Ką reiškia būti?“[488]

Toks primygtinis to paties fakto pabrėžimas gali būti aiškinamas dideliu Heideggerio ir Brentano intelektualinio ir institucinio likimo panašumu. Jaunas ir talentingas intelektualas Brentano, iš pradžių buvęs karštas scholastas, gana greitai nutraukia ryšius su Katalikų Bažnyčia, negalėdamas sutikti su Popiežiaus neklystamumo dogma, paskelbta 1870 m. „Pirmasis“ Brentano, bažnytinis teologas ir metafizikas, buvo stipriai įkvėptas kantiškosios pažinimo kritikos. Savo habilitacijai, įvykusiai 1866 m., jis pateikė dvidešimt tezių, kurių pagrindinės gynė filosofijos autonomiją ir jos moksliškumo pobūdį. Pirmoji tezė: *„Philosophia neget oportet scientias in speculativas et exactas dividi posse: quod si non recte negaretur esse eam ipsam jus non esset* [Filosofija turi atmesti mokslų skirstymą į tiksliuosius ir spekuliatyvinius; šis atmetimas – tai tiesiog jos buvimo įteisinimas]“[489]. Čia Brentano tvirtina filosofijos galimybę plėtoti tyrimus tokiu pat tiksliu ir argumentuotu būdu kaip tikslieji mokslai. Antroji tezė, išplaukianti iš pirmosios, priešina teologiją kaip tikėjimą ir filosofiją kaip mokslą[490]; ji atmeta dvigubą teiginį, pagal kurį teologija būtų filosofijos principų grindėja, o antgamtinis apreiškimas – filosofinės praktikos sąlyga. Tačiau trečioji tezė švelnina antrosios besąlygiškumą: teologiniai

488 *Mein Weg in die Phänomenologie*, s. 81.

489 F. Brentano, „Ad Disputationem qua Theses“, in: *Über die Zukunft der Philosophie*, Leipzig: Kraus, 1929, s. 136. Tai perspausdintas leidimas su vokišku vertimu. Pats Brentano pirmą kartą publikavo savo dvidešimt penkias tezes tik lotynų kalba 1866 m.

490 *„Philosophia et eos, qui eam principia sua a Theologia sumere volunt, et eos rejicere debet, qui, nisi sit supernaturalis revelatio, eam omnem operam perdere contendunt“, ibid.*

tvirtinimai yra vertintini kaip įkvepiantys filosofinį tyrimą ir jam nurodantys kryptį[491].

„Antrasis“ Brentano, jau nutraukęs santykius su katalikybe, yra smarkiai paveiktas Comte'o pozityvizmo ir Stuarto Millio empirizmo. Pranešimas, skaitytas 1874 m. Vienoje[492], liudija radikalų pasikeitimą šia linkme: vienintelis filosofijos mokytojas – tai patirtis, aiškina Brentano[493]. Empirinio metodo taikymas filosofijoje reikalauja atmesti bet kokią „pasaulėžiūrą“, bet taip pat reikalauja tam tikro filosofinio tikėjimo[494]. Naujasis filosofijos pradinis taškas, grindžiamas *Psichologijoje*, iš scholastikos perima „intencionalumo“ sąvoką, kurios griebsis Brentano mokinys Husserlis. Brentano teigia, kad psichiniai fenomenai skiriasi nuo fizinių savo intencionalia struktūra, intuicija, kuri juos kreipia objekto link[495]. Jo filosofinė „sąmonės vienybės“[496] strategija yra iš esmės nulemta ontologinio intereso[497]. Ir būtent šioje ontologinėje srityje

491 *„Nihilominus verum est, sententias Theologia probatas eas esse, quae philosophis quasi stellae rectrices sint“, ibid.*

492 „Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete“, in: *Über die Zukunft der Philosophie*, s. 85–100.

493 „Šiandien dalykai yra visiškai pasikeitę. Anų laikų kovos yra užbaigtos (*ausgestritten*) [...]. Jau neabejojama, kad net filosofijoje negali būti kito mokytojo, kaip tik patirtis (*Erfahrung*), kad jai nebegalima iš išorės įsiūlyti kažkokios pasaulėžiūros (*volkommeneren Weltanschauung*), ir kad filosofas, kaip ir bet kuris kitas mokslininkas, savo srityje privalo stumtis pirmyn tik progresyviu tyrimu (*Schritt für Schritt*)“, *ibid.*, s. 87.

494 *Ibid.*, s. 82.

495 F. Brentano, *Psychologie*, t. 1, Leipzig: Kraus, 1924.

496 Žr. skyrių „Von der Einheit des Bewusstseins“, *ibid.*, s. 228–251.

497 Žr. R. Ingarden, „Le concept de philosophie chez Franz Brentano“, in: *Archives de philosophie*, t. XXXII, 1969, p. 458–475, 610–638. Pasak šio autoriaus, Brentano kūryba turi būti traktuojama kaip ginčas su Descartes'u: „Neatrodo, jog labai iškraipytume Brentano mintį, jeigu tvirtintume [...], kad jis vertino savo ‚vidinės sąmonės' sampratą kaip Descartes'o *cogito* sampratos stumtelėjimą į priekį ir jos pagilinimą“, p. 636.

Heideggeris skaito ir suvokia Brentano, pirmiausia domėdamasis jo 1862 m. daktaro disertacija *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Brentano yra susižavėjęs aristoteliškuoju būties problemos tyrimu, kurio užtenka visai filosofijai: „*Metafizikoje* Aristotelis domisi ir tiria tik vieną klausimą – kas yra būtis?“[498], taip pat ir tuo, kad mokslas, klausiantis apie būtį kaip būtį, „aukščiausias“ mokslas, kitaip nei kiti mokslai, vystosi be jokio išankstinio apibrėžtumo[499]. Stipriai tapatindamasis su aristoteline kūryba ir pačiu Aristoteliu[500], Brentano tvirtina, jog tarp visų būties kategorinių prasmių „substancijos“ prasmė yra fundamentaliausia, o kitos būties raiškos – „συμβεβηκός“[501], „ἀλεθές“[502], „ὄν δυνάμει“[503] – jai yra analoginės. Penktoji v skyriaus tezė skelbia: „Kategorijos skiriasi viena nuo kitos priklausomai nuo to, kokį santykį kiekviena iš jų turi su pirmąja substancija“[504].

Toks ir yra klausimas, pažadinęs jauną Heideggerį: santykio tarp būties kaip „vienio“, žymimo substancijos kategorija, ir daugybės kitų būties prasmių klausimas. Jo pirmapradės intelektualinės paieškos nėra tad grynai teologinės, bet, būdamos teologinės, jos yra ir ontologinės. Heideggeris imasi skaityti Husserlio veikalus savo teologinės formacijos metu, veikiamas teologo Brentano ontologinės problemos kėlimo. O pati ši formacija vyko vadovaujant Carlui Braigui.

498 F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Bresgau, 1862, s. 2.
499 *Ibid.*, s. 4.
500 Brentano save vadina Eudemo ir Teofrasto broliu ir dargi labiausiai „tėvo“ mylimu, nes jauniausiu, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig, 1911, s. iv.
501 *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, s. 8–21.
502 *Ibid.*, s. 21–39.
503 *Ibid.*, s. 40–72.
504 *Ibid.*, s. 108.

3. Carlas Braigas ir pirmoji teologinė formacija

Braigas mokė dogmatikos Freiburgo katalikiškoje seminarijoje. Pirmą kartą Heideggeris susipažino su Braigo mintimis dar licėjuje, skaitydamas jo veikalą *Vom Sein. Abriss der Ontologie* (1896). Šioje knygoje buvo „gana ilgų Aristotelio, švento Tomo, Suarezo tekstų fragmentų, įdėtų veikalo pabaigoje“[505]. Braigo asmenybė ir mąstymas jaunajam Heideggeriui padarė gilų įspūdį: jis buvo „paskutinis Tiubingeno spekuliatyviosios tradicijos atstovas, o savo disputais su Hegeliu ir Schellingu ši mokykla suteikė katalikų teologijai pripažinimą ir orumą“[506]. Tekste *Mano kelias fenomenologijoje* Heideggeris vėlgi su dėkingumu prisimins Braigą, pažymėdamas, jog būtent šis mąstytojas jam parodė galimybę atsitraukti nuo scholastikos: „Kartais man būdavo leista jį lydėti pasivaikščiojimuose, kurių metu pirmą kartą išgirdau kalbant apie Schellingo ir Hegelio svarbą spekuliatyviajai teologijai, atsiskyrusiai nuo scholastinės doktrinos“[507]. Tuo pat metu jis pratinosi prie hermeneutinės problematikos: „‚Hermeneutikos‘ sąvoka man buvo sava nuo teologijos studijų laikų. Tuomet mane ypatingai domino Šventojo Rašto raidės ir katalikiškos spekuliatyviosios minties santykio klausimas“[508]. Studentas susipažįsta su Dilthey’aus ir Schleiermacherio darbais.

Braigo padrąsintas, jis parašo keletą straipsnių Vokiečių katalikų studentų sąjungos žurnalui *Der Akademiker*. Čia jis pasirodo kaip karštas klasikinės katalikiškos doktrinos gynėjas nuo tuo metu plintančių ir draudžiamų modernizmo tendencijų[509]:

505 *Mein Weg in die Phänomenologie*, s. 81.
506 *Frühe Schriften*, GA 1, s. xi.
507 *Mein Weg in die Phänomenologie*, s. 82.
508 *Unterwegs zur Sprache*, s. 96.
509 Nuo 1910 m. rugsėjo 1 d., prabėgus trejiems metams po oficialaus dekreto *Lamentabili*, nukreipto prieš „modernizmą“, paskelbimo, Pijus X reikalauja

„Bažnyčia, jei tik ji nori likti ištikima savo amžiniems tiesos lobiams, teisėtai priešinsis atskalūniškoms įtakoms modernizmo, kuris nesuvokia, kad egzistuoja gili prieštara tarp jo modernios gyvenimo sampratos ir senosios krikščioniškos tradicijos išminties“[510]. To paties žurnalo 1910 m. kovo numeryje Heideggeris išspausdina straipsnį apie danų rašytoją Johannesą Jorgenseną, 1896 m. atsivertusį į katalikybę. Vadindamas jį „moderniuoju šv. Augustinu“, Heideggeris pabrėžia jo asmenybę, pranokstančią save pačią: „Mūsų laikais daug kalbama apie ‚asmenybę‘. Ir filosofai atranda

iš kiekvieno kunigo, nepriklausomai nuo to, ar jis darbuojasi mokymo srityje, duoti „antimodernistinę priesaiką“: „Aš smerkiu ir atmetu nuomonę tų, kurie teigia, jog krikščionis tyrinėtojas turi lyg dvigubą asmenybę – tikinčiojo ir istoriko, lyg istorikui būtų leidžiama laikytis įsitikinimo, kuris prieštarauja tikinčiojo įsitikinimams, arba teigti tokias mąstymo prielaidas, iš kurių išaugtų dogmų paneigimas ir abejojimas jomis, net jeigu šios dogmos tiesiogiai nebūtų neigiamos [...]. Aš atmetu, be to, ir nuomonę tų, kurie teigia, jog istorinių-teologinių disciplinų mokytojas ar autorius, rašantis šioje srityje, turi atidėti į šalį tą išankstinę nuostatą, kuri kyla iš antgamtinį apreiškimą saugančios katalikų tradicijos arba iš Dievo pagalbos, skirtos amžinai saugoti kiekvieną iš apreikštųjų tiesų; po to, jog kiekvieno iš šventųjų Tėvų raštai turi būti interpretuojami remiantis tik moksliniais principais, nepriklausomai nuo švento autoriteto, vadovaujantis kritine laisve, būdinga bet kurio profaniško dokumento studijoms. Pagaliau, bendrai paėmus, aš prisiekiu neturįs visiškai nieko, kas mane sietų su modernistų klaida, esą šventoje tradicijoje nėra nieko dieviško arba, dar blogiau, esą dieviškumą galima suvokti panteistine prasme ir tokiu būdu jis telieka tik paprasčiausias faktas, lygus visiems kitiems istoriniams faktams: savo pastangomis, sumanumu ir talentu žmonės tęsia per visus amžius Kristaus ir Apaštalų pradėtą mokymą“, cituota iš *La Foi catholique*, Orante, 1969, p. 57.

510 Cituota R. Schaeffler, „Der Modernismus-Streit als Herausforderung an das philosophisch-theologische Gespräch heute“, in: *Theologie und Philosophie*, 1980, nr. 55, s. 524. Žr. taip pat H. Ott, *Martin Heidegger. Eléments pour une biographie*, p. 66.

naujų vertybių. Be kritinio, moralinio, estetinio kriterijaus, jie taiko taip pat, ypač literatūroje, ‚asmenybės kriterijų'. Čia menininko asmenybė – pirmame plane. Taip girdime daug kalbant apie įdomius žmones. O. Wilde'as, salonų liūtas; P. Verlaine'as, ‚genialus girtuoklis'; M. Gorkis, didysis bastūnas; antžmogis Nietzsche: įdomūs žmonės. Ir kai vienas iš jų, malonės paliestas, įsisąmonina didelį savo bohemiško gyvenimo melą, sugriauna netikrų dievų altorius ir tampa krikščioniu, jo veiksmą vadina ‚banaliu, pasibjaurėtinu'. Johannesas Jorgensenas įveikė pats save. Ne įspūdžių troškimas jį privertė atsiversti, o gilus ir kartus rimtumas"[511].

Niekas, atrodo, nebūtų tuomet pajėgęs sustabdyti karingos katalikiškos Heideggerio kūrybos protrūkio. Tačiau to paties žurnalo 1911 m. kovo numeryje pastebėsime jo sustiprėjusį dėmesį filosofijai, „tikram amžinybės veidrodžiui"[512]. Iš tiesų po keturių semestrų jis artėja prie svarbaus sprendimo: greitai jis paliks teologijos studijas ir atsidės vien filosofijai. Tais metais buvo galutinai sugriauti jo kunigystės planai. Krečiamas gilios psichologinės ir dvasinės krizės, Heideggeris parašo keletą sunkios tonacijos eilėraščių: „Mano gyvenimo Alyvų kalno valandos / aptemusiame blyksnyje / Neryžtingume ir nevilty, kur tu mane dažnai laikei / Ašarose aš niekad nešaukiau tuščiai / Mano jauna būtis / Pavargusi nuo raudų / atsidavė tik angelui Malonei"[513]. Kitas eilėraštis: „Liepos naktį / Tu man ir vėl giedi / amžinybės giesmes / Tu neši mano sielą į tolimą miškų rimtį / Tu mane panardini į begalybes, artimas Dievui"[514].

Šios kelios eilutės liudija, koks stiprus anuomet išliko Heideggerio prisirišimas prie krikščioniškojo tikėjimo. Vieno apologetinio kūrinio recenzija, kurią jis išspausdino 1911 m. gegužės 5 d. *Akademische*

511 Cituota H. Ott, *op. cit.*, p. 67.
512 *Ibid.*, p. 68.
513 *Ibid.*, p. 74.
514 *Ibid.*, p. 75.

Bonifatius-Korrespondenz[515], tai tik patvirtina: „Galbūt ir yra išmintinga, patiriant dabartinius puolimus prieš tradicinius Dievo buvimo įrodymus, praplėsti mūsų sistemą [...]. Šis kūrinys suteiks galingą pagalbą kai kuriems šviesiems ir nuoširdžiai ieškantiems mūsų laikų protams išlaikyti savo tikėjimą į Dievą“[516]. Taip savo talentu ryškėjo tas, kurį bažnytiniai veikėjai laikė didžiausia „katalikiškos filosofijos“ viltimi. 1911–1912 m. žiemos semestrą, nors tuo metu jis jau buvo įstojęs į matematikos ir fizikos mokslų fakultetą, Heideggeris dar lanko teologo Carlo Braigo paskaitas, žavėdamasis tuo, kad pastarasis „kiekvieną paskaitos valandą mokėjo pademonstruoti skvarbų (spekuliatyviosios teologijos) mąstymo būdą“[517]. Ar teologija „mąsto“, ar „nemąsto“ – tai ir nuspręs tolesnį Heideggerio minties likimą. Nuo šiol jis ima puoselėti jau pakankamai brandžią filosofijos idėją, kad jos atžvilgiu atmestų bet kokią epistemologinę ar institucinę kontrolę. Šiuo etapu jo filosofinės paieškos pasižymi ypatingu intensyvumu: „Tai, ką atnešė vaisingi 1910–1914 m., galime išvardyti tik nepilnai suskaičiavę: antrasis, dvigubai padidintas, Nietzsche's *Valios galiai* leidimas, Kierkegaard'o ir Dostojevskio darbų vertimas, didėjantis susidomėjimas Hegeliu ir Schellingu, Rilke's ir Traklio eilės, visi Dilthey'aus darbai“[518]. Būtent šiame kontekste pasirodo pirmieji nutolimo nuo klasikinės katalikiškos sistemos elementai.

§11. Laipsniškas nutolimas nuo katalikybės ir pirmieji filosofijos darbai

Laiške, 1914 m. rašytame draugui kanauninkui Engelbertui Krebsui, sutiktam Romoje prieš dvejus metus, Heideggeris gyvai pašiepia popiežiaus Pijaus X *motu proprio*, kuris, remdamasis Leono XIII

515 *Korrespondenz* buvo *Akademischer Bonifatiusverein*, jungiančio katalikų studentus, pasauliečius ir teologus, spaudos organas, skirtas ginti katalikiškas idėjas ir institucijas.

516 H. Ott, *op. cit.*, p. 69.

517 *Mein Weg in die Phänomenologie*, s. 82.

518 „Gesammelte Schriften“, in: *Frühe Schriften*, GA 1, s. X.

enciklika *Aeterni Patris* (1879), iš kiekvieno katalikiško universiteto dėstytojo reikalauja griežto klusnumo Tomo Akviniečio doktrinai. Heideggeris žodžių neieško: „Tetrūksta tik *motu proprio* filosofijai! Galbūt jūs, kaip universiteto dėstytojas, galėtumėte pasiūlyti dar geresnį metodą: kad iš visų žmonių, drįstančių savarankiškai mąstyti, būtų išspaustos smegenys ir kad jos būtų pakeistos itališkomis salotomis“[519].

1. Neokantiškoji Rickerto įtaka

Būtent šiuo momentu intelektualinė Heideggerio kūryba pasuka kita kryptimi. 1913–1914 mokslo metams iš vienos katalikų organizacijos jis gavo svarbią stipendiją, kuri jį įpareigojo „pasitarnauti puoselėjant scholastinę krikščionišką filosofiją ir katalikišką pasaulėžiūrą“[520]. Ar Heideggerio veiksmuose reiktų įžvelgti „veidmainiškumą“, kai 1915 m. gruodžio 13 d., prašydamas jam skirti stipendiją jau trečius metus iš eilės, jis rašo: „Labai atsidavęs žemiau pasirašiusysis mano galįs dėkoti garbingajai arkivyskupijos tarybai už tai, kad, juo vertingai pasitikėdama, nukreipė jo gyvenimą ir mokslinį tyrimą sklaidai to dvasinio palikimo, kurį saugo scholastika, ir leido tarnauti ateities intelektualinei kovai, siekiančiai įtvirtinti krikščioniško-katalikiško gyvenimo idealą“[521]? Vertinkime tai labiau kaip neturtingo studento elementariausių ekonominių poreikių išraišką. Tačiau turime pastebėti, kad nauja studijų ir tyrimų programa jau buvo nubrėžta.

1913 m. Heideggeris parašė savo daktarinę disertaciją (*Sprendinio doktrina psichologizme. Pozityvius kritinis indėlis į logiką*[522]), paveiktą neokantininkų Schneiderio, Rickerto ir H. Finke's.

519 Cituota H. Ott, *op. cit.*, p. 88.
520 *Ibid.*, p. 84.
521 *Ibid.*, p. 84–85.
522 „Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik“, in: *Frühe Schriften*, GA 1, s. 1–129.

Disertacijos pavadinimas rodo, kad tuo metu Heideggeris ėmėsi kovoti prieš logikos suvedimą į psichologiją. „Psichologizmas" niekaip negali paaiškinti loginių prasmių: sprendinys, kuris pastarosioms suteikia pagrįstumą, yra anapus psichikos eventualumo. Iš čia kyla skyrimas, kurį po dvejų metų Heideggeris naudos ir savo habilitacijos darbe, tarp *das ist* ir *das gilt*: *„Neben einem* das ist *gibt es ein* das gilt [Šalia *tai yra*, yra ir *tai galioja*]"[523]. Galiojimo (teisėtumo) tvirtinimas yra anapus egzistencijos tvirtinimo. Negalimybė suvesti logiką į psichiką verčia naujai apibrėžti filosofiją kaip tarnaujančią visumos totalumui, tiksliau – verčia kurti „logišką" tiesos teoriją. Keliama problema yra galimybės pažinti realybę problema: „Turime iš pagrindų pastebėti, kad realybė [...] kaip tokia negali būti įrodoma, bet visada tik nurodoma"[524]. Neturint egzistencijos filosofijos, galima kurti galiojimo filosofiją. Juk tai, kas yra perduodama reikšme (*Sinn*), mums turi privalomumo pobūdį: „Niekada negalima kalbėti apie *reikšmę*, jeigu nėra mąstymo, svėrimo, kūrimo, sprendimo"[525]. Čia įžvelgsime ne tiek dar išlikusį norą „likti ištikimam teologinei schemai transcendentalinėje filosofijoje"[526], kiek *kitokios* transcendencijos sampratos pradžią. Savo darbo išvadose Heideggeris tiria „sprendinius", nurodančius egzistencijos realumą ir išreiškiamus šūksniais *„Das ist die Sonne!"*, „Ugnis!"[527], o ypač „sakiniais be subjekto". Ką reiškia, pavyzdžiui, *es* posakyje *Es blitzt*?* „Ar paslaptingasis es čia reiškia savybę, momentišką sąlygą, o galbūt jis turi visai kitą reikšmę?"[528] Iš tiesų jis nieko neįvardija: jis tik žymi, kad kažkas vyksta, kažkas į-vyksta, staiga atsitinka. Egzistencijos laikiškumo tema pasirodo kartu su šiuo „paslaptingu"

523 *Ibid.*, s. 111.
524 *Ibid.*, s. 107.
525 *Ibid.*, s. 114.
526 D. Thomä, *op. cit.*, s. 54–55.
527 *Frühe Schriften*, GA 1, s. 121.
528 *Ibid.*, s. 126.

įsiklausymu: *„Das Existieren ist ein zeitlich determiniertes“*[529]. Taigi yra galimybė išeiti anapus pačios „logikos“. Šia prasme, Heideggeris lieka ištikimas neokantiškajai Badeno mokyklos kritiškai nuostatai ir jos filosofinei programai: keliamas uždavinys sukurti vertybių sistemą ir nustatyti vertybių santykį su tikrovės faktais; taip pat išlaisvinti prasmes iš kategorijų, krypstant į absoliutą.

2. „Imanencijos“ link? Disertacija apie Dunsą Škotą

1915-ųjų vasaros semestrą kaip habilitacijos disertaciją pristatęs *Traktatą apie kategorijas ir prasmę pagal Dunsą Škotą*, Heideggeris pradeda eiti savarankiškų tyrimų keliu. Būtent šiame tekste regime pirmąjį didelį jo atotrūkio nuo scholastinės teologijos, ar net ir nuo teologijos apskritai, žingsnį. Dunso Škoto[530] minties tyrimas buvo atliktas raginant Finke'i ir nepaisant tuo metu stipriau pasireiškusio Heideggerio polinkio į matematinę logiką[531]: Freiburgo universiteto filosofijos katedroje buvo laisva ir itin viliojanti vieta. Šiame kontekste tampa labiau suprantama darbo rašymo metu jaučiama įtampa tarp įvairiausių mąstymo motyvų. Pradėjęs skaityti Husserlio raštus, Heideggeris ima taikyti fenomenologinį metodą scholastikai.

a. Pirmasis „traktatas apie metodą“

Jau Įvade Heideggeris atkreipia dėmesį į tipišką Viduramžių mąstymo trūkumą: „Viduramžiais, taip atrodo, trūko metodų

529 *Ibid.*, s. 127.

530 1921 m. Martinas Grabmannas įrodė, kad tikrasis traktato *Grammatica speculativa* arba *De modi significandi* autorius buvo ne Dunsas Škotas, o Tomas Erfurtietis, Švento Severino ir švento Jokūbo mokyklos rektorius. Apytikrė traktato parašymo data būtų 1300 m.

531 „Būtent šioje tematikoje Heideggeris jautėsi ‚kaip namie, nes jis yra tobulai įvaldęs aukštąją matematiką (begalybės, integralųjį skaičiavimą, grupių tvarką ir [?]) panašius dalykus‘“, – 1913 m. savo užrašuose žymėjosi Krebs (H. Ott, *op. cit.*, p. 86).

įsisąmoninimo, problemos vystymo instinkto bei drąsos, pagaliau nuolatinės kiekvieno mąstymo žingsnio kontrolės. Aiškus šių trūkumų ženklas yra autoriteto idėjos dominavimas ir visos Tradicijos pervertinimas“[532]. Iš čia kyla ir jo paties epochos epistemologinės situacijos vertinimas: vyrauja įtampa tarp tradicijos ir metodo, tarp tikslo autoriteto ir ieškojimo nuotykio, tarp teologijos ir fenomenologijos. Tarp šių polių jis įžvelgia distanciją, kurią įtvirtino modernusis subjektas: „Viduramžiams trūksta būtent to, kas iš esmės yra būdinga moderniajam protui: subjekto išsilaisvinimo iš aplinkos, jo paties gyvenimo įtvirtinimo. Viduramžių žmogus nevaldo, tikrąja šio žodžio prasme, savęs paties“[533]. Heideggeris čia išdėsto savo jau tvirtą filosofijos sampratą: filosofija yra metodinis ir iškart probleminis tyrimas. Ši samprata lieka atvira transcendencijos galimybei kaip tokiai: „Visa tai, žinoma, neneigia, kad, baigiant tyrimą, transcendencijos mąstymas turėtų būtinai viskam dominuoti. Bet šio dominavimo negali būti, jeigu transcendencija nėra išlaikoma savo pačios sferos ribose ir jeigu ji nėra priimama pačiame gyvenime jo visumoje“[534]. Čia pirmą kartą aiškiai pasirodo atnaujinto „transcendencijos“ apmąstymo motyvas, kuris jau visa jėga veiks *Pagrindinėse fenomenologijos problemose*[535] (1927) ir *Indėlyje į filosofiją*[536] (1936–1938). Tiesa, šiuo etapu jaunasis Heideggeris dar neneigia, kad net ir savo klasikinėje teologinėje sampratoje transcendencija gali *in fine* adekvačiai duoti atsakymą filosofiniam klausinėjimui. Tačiau ši samprata tuo metu jo dar nebuvo naujai teoriškai persvarstyta. Yra taip pat visiškai aišku, kad jo prisirišimas prie „metodo“ dar niekaip negali būti vertinamas kaip naujas būdas suvokti religiją: „Jeigu

532 *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, GA 1, *op. cit.*, s. 140.
533 *Ibid.*, s. 141.
534 *Ibid.*, s. 143.
535 Žr. šios knygos §20, 2.
536 Žr. šios knygos §7, 3, a.

metodinė sąmonė temąstytų tik apie grynas galimybes, būtų ir nenaudinga, ir neįdomu ieškoti atsakymų į įvairiausių rūšių išankstinius klausimus“[537]. Heideggeris dar mano, kad scholastika, nepaisant joje esančių „metafizinių priemaišų [...], kurios užkerta kelią *fenomenologinei redukcijai*“, „intensyviai“ savyje išlaiko „latentiškus fenomenologinio svarstymo elementus“[538]. Ar čia reiktų įžvelgti paskutinį akademinį kompromisą, kurio reikalavo katalikiškas universitetas, spaudžiamas scholastinio Romos autoriteto? Kad ir kaip ten būtų, Heideggerio mąstymas tuo metu jau buvo formuojamas naujos ontologinės programos, įkvėptos Lasko.

b. Laskas ir imanencijos mąstymas

Dalyvaudamas Rickerto seminaruose, Heideggeris susipažįsta su Emilio Lasko, tik ką dar jauno žuvusio „apkasų kare“, mintimis. 1912 m. išleistame veikale *Sprendimo doktrina*, kurį Heideggeris liaupsina savo *Traktato* įvado pabaigoje, Laskas sukritikavo neokantiškąjį Rickerto vertybių idealizmą: sprendimo tiesa turi būti įsišaknijusi transcendentalinėje struktūroje, kuri lemia pažinimo turinio ir refleksyvinės formos santykį. Heideggeris čia pabrėžia beribį formos vykdomą apsprendimą turinio atžvilgiu: „Forma yra lemiamas faktorius. Apspręstumas kyla tik iš galimybės būti formos apspręstam (Lask). Apspręstumas yra palenkimas formai“[539]. Žinoma, refleksyvinės kategorijos kyla iš subjekto; bet tai nereiškia, kad jos yra savavalės. Jos yra patvirtinamos reikšmės objektyvumo, kuris yra „lingvistinės išraiškos“ objektyvumas, kitaip sakant, „išsipildymo krypčių“, kuriomis visada pasižymi ženklas, objektyvumo. Dar daugiau, refleksyvinės kategorijos turi „principo pobūdį“, nes tai, ko jos siekia, yra transcendentiška bet kokio turinio atžvilgiu[540].

537 *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, GA 1, s. 142.
538 *Ibid.*, s. 144.
539 *Ibid.*, s. 209.
540 *Ibid.*, s. 278.

Taigi filosofinė refleksija turi nuolat kopti „formų-turinių“ laipteliais – turima omeny „formų aukštų teorija“ (*Stockwerklehre der Formen*[541]) – iki pat pirmapradės Formos, kuri visa suvienija. Ši vienijimo ir koherencijos erdvė yra beribės tiesos erdvė – lyg šviesos taškas anapus transcendentalinio turinio. Kitaip sakant, Heideggeris atranda Lasko tekstuose griežtą imanencijos projektą.

c. Analogija, būties vienprasmiškumas ir egzistencijos autotranscendencija

Čia suprantamas statusas, kurį Heideggeris teikia „analogijai“ ir kuris tampa atitinkamos jo būties sampratos atrama. Nors viduramžiškoji analogija talpina du esminius elementus – „tam tikrą prasmių *identiškumą*, bet taip pat ir skirtumą, kiekvieną kartą kylantį iš savitos taikomosios srities“[542] – taigi, nors ji „yra, taip sakant, *tarp* vienprasmiškumo ir daugiaprasmiškumo“[543], dėl savo kalbinio identiškumo ji labiau „linksta į vienprasmiškumą“[544] ir kyla iš vienos „bendros vienprasmės reikšmės“[545]. Iš tiesų Heideggerio dėmesį čia yra patraukęs fundamentalus „škotistinis“ skyrimas tarp teologinės ir ontologinės sferos: juk būtent remdamasis šiuo skyrimu „Dunsas Škotas – Tomas Erfurtietis“ išskiria vien tik ontologinės srities vienprasmiškumą. Pranokdamas abi sferas, Heideggeris įžvelgia Viduramžių filosofijoje vienprasmę analogijos sampratą, įtraukiančią ir teologinę reikšmę. Galbūt analogija ir nėra, tvirtina Heideggeris, „tik visiems tinkama, blyški ir besvorė mokyklinė sąvoka“[546], tačiau vis dėlto ji juk išreiškia tą principą, kuris vienija ir juslinę, ir ant-juslinę realybę ir tokiu būdu

541 *Ibid.*, s. 347.
542 *Ibid.*, s. 199.
543 *Ibid.*, s. 276.
544 *Ibid.*
545 *Ibid.*
546 *Ibid.*, s. 350.

suteikia galimybę konceptualiai išreikšti „pirmąjį transcenduojantį santykį“ (*transzendenten Urverhältnis*) tarp sielos ir Dievo[547]. Bet – „individualybė yra toji galutinio pobūdžio instancija, kurios negalima suvesti į nieką kitą“[548]. Ji žymi tą realų objektą, kuris „aprėpia *existentiam et tempus*“[549]. Būkime atidūs: čia pirmą kartą pasirodo įvardijimas to, kas vėliau taps „būtimi ir laiku“.

Jaunojo Heideggerio tvirtinimai pranašauja transcendentalinės ontologijos mąstymą. Iš Dunso Škoto jis perima bet kokios egzistencijos apibūdinimą kaip „čia ir dabar“ – tai yra „konkrečios realybės pirmapradis apsprendimas“. Jis siekia išlaisvinti transcendenciją iš bet kokio analoginio antjusliškumo rėmų ir ją įtalpinti pačiame egzistavime ir jo galutinio pobūdžio *individuum*. Dunsas Škotas jau buvo atradęs, kad prasmė ne tiek ką nors apie objektą pasako, kiek „mums jį pateikia“: taigi ji „pasirodo esanti, komentuoja Heideggeris, lyg atplėšta nuo realybių. Egzistencijos klausimai jos santykyje su įprasmintais objektais yra kažkas transcendentiška prasmių teorijos atžvilgiu“; arba dar: „Egzistuoti, kaip aiškiai sako Dunsas Škotas, yra svetima prasmei (*res ut intelligitur, cui extraneum est existere secundum quod significatur*)“[550]. Jeigu Dunsui Škotui reikia kurti „logiką“, tai turi būti daroma ne prasmių sferoje: „Reikia logikos logikos“[551], tokios, kurią pažįstantis subjektas gali sau tik pristatyti (*présenter*) – pačios būties.

d. Hegelio Absoliutas arba Istorijos logika

Būtų neatleistina nepastebėti Heideggerio habilitacijos disertacijoje Hegeliui skirtos vietos: pastarasis yra cituojamas egzerge: „Intymiausios filosofijos esmės atžvilgiu nėra nei pirmtakų, nei

547 *Ibid.*, s. 351.
548 „Das Individuelle ist ein *unzurückführbares Letztes*“, *ibid.*, s. 195.
549 *Ibid.*
550 *Ibid.*, s. 243.
551 *Ibid.*, s. 230.

paveldėtojų“[552], o jo pavardė yra gramatiškai paskutinis disertacijos žodis. Tokie leksiniai ir drauge teminiai rėmai liudija ir apie neokantišką rūpestį atnaujinti filosofiją per logiką, ir apie susižavėjimą „pačia galingiausia istorinio pasaulėvaizdžio sistema, pačia pilniausia ir giliausia, turtingiausia ir patyrimu, ir konceptualiu darbu“, bei šios sistemos autoriumi, kuris „įėmė (*aufgehoben*) į savo mąstymą visus fundamentalius filosofinės problematikos momentus, iškilusius dar prieš jį“[553]. Filosofinis darbas, pasak jauno daktaro, turi būti vykdomas vadovaujantis dvigubu apsisprendimu: 1. prisijungti prie Hegelio turėto fundamentalaus tikslo siekimo – tokio pasaulėvaizdžio (*Weltanschauung*) kūrimo, kuris eitų koja kojon su istoriniu vyksmu: juk tokia yra „giliausia filosofijos esmė“[554]. Heideggeris čia suvokia „istoriją“ kaip instanciją, leidžiančią perkopti bedugnę, neįveikiamą neo-kantiškoje perspektyvoje, tarp realybės ir jos tikrumo; 2. įsprausti filosofiją į scholastinę programą – metafiziką: „Laikui atėjus, filosofija negalės apseiti be to, kas sudaro jos esminį pasirinkimą, be metafizikos“[555]. Prisimenant tai, kas autoriaus buvo sakyta anksčiau, išvadiniame skyriuje naudojama „metafizikos“ sąvoka, dargi, pagal autoriaus norą, spausdinama paryškintai, skaitytoją gali stebinti. Tačiau šios sąvokos prasmė čia yra visiškai nauja: kalba eina apie surinkimą į „pirmapradišką“, tačiau kartu ir „gyvą vienybę“ „aktų vienumo, individualumo“, „universalaus

552 *Ibid.*, s. 135.
553 „Die Philosophie des lebendigen Geistes, der tatvollen Liebe, der verehrenden Gottinnigkeit, deren allgemeinste Richtpunkte nur angedeutet werden konnten, insonderheit eine von ihren Grundtendenzen geleitete Kategorienlehre steht vor der grossen Aufgabe einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit dem an Fülle wie Tiefe, Erlebnisreichtum und Begriffsbildung gewaltigsten System einer historischen Weltanschauung, als welches es alle vorausgegangenen fundamentalen philosophischen Problemmotive in sich aufgehoben hat, mit Hegel“, *ibid.*, s. 352–353.
554 *Ibid.*, s. 352.
555 *Ibid.*, s. 348.

tikrumo“ bei „prasmės savipagrįstumo“[556]. Būtent Hegelio raštuose ir jo istoriškosios Dvasios sampratoje Heideggeris tikisi rasti atramą „transloginio“[557] pasaulėvaizdžio kūrimui: „Gyvoji Dvasia yra iš esmės kaip tokia istorinė dvasia pačia plačiausia prasme“[558]; arba dar: „Dvasią galima suprasti tik tada, kai jos išdavų pilnatvė, t. y. jos istorija, yra joje išsipildžiusi, toji nuolat auganti pilnatvė, su kuria jos filosofiniame konceptualume mums yra duota nuolat auganti priemonė gyvai suvokti absoliučią Dievo Dvasią“[559]. Vartojamas žodynas išreiškia teologinį Heideggerio rūpestį, taip pat jo valią filosofiškai apmąstyti „gyvą koreliatyvų (*Korrelativität*) santykį“ tarp Absoliuto ir Istorijos.

Jis taip pat parodo *atsitraukimą* nuo scholastikos pačios „absoliuto“ sąvokos klausimu: transcendencija jau nebegali būti traktuojama kaip absoliuti vertybė, jeigu „koreliatyvumas“ yra mąstomas iki galo. Pajungdama fundamentalų gyvenimą transcendentinio tikslo būtinybei, scholastika pamiršta tą „vertybės poziciją“, kuri *taip pat* „būva ir individe“[560]. Taigi Heideggeris nesirenka imanencijos prieš scholastiškai suvokiamą transcendenciją. Ne ką daugiau jis dvejoja ir tarp racionalizmo, kuris nubrėžtų filosofinio tyrimo lauko ribas, bei mistinio irracionalizmo. Jo akyse „imanencija ir transcendencija yra reliatyvios sąvokos“[561]. „Krikščioniškoji Viduramžių filosofija“ turi būti atmesta, būtent todėl, kad ji nutraukė savo sąryšį su mistika. Šioje vietoje reikia stipriai laikytis dviejų mąstymo polių: *transloginio* projekto, įkvėpto transcendentalaus egzistencijos turinio, ir hegeliškosios Dvasios *istorizacijos*.

556 *Ibid.*, s. 352.
557 *Ibid.*, s. 348.
558 „...Der lebendige Geist ist als solcher wesensmässig historischer Geist im weitesten Sinne des Wortes“, *ibid.*, s. 349.
559 *Ibid.*, s. 350.
560 *Ibid.*, s. 351.
561 „Immanenz und Transzendenz sind Relationbegriffe“, *ibid.*, s. 346.

Jo globėjas Finke šiose nuostatose negalėjo nepastebėti radikalaus epistemologinio perversmo tradicinės katalikų teologijos atžvilgiu[562]. Heideggeriui buvo atsakytas taip tikėtasis postas „krikščioniškosios filosofijos“ katedroje.

3. Jo jaunystės „laikas“ ir Dilthey'aus palikimas

Pačiame paskutiniame habilitacinės disertacijos puslapyje Heideggeris prabyla apie būtinybę naujai kelti „laiko“ klausimą: „Žvelgiant objektyviai, kyla klausimas dėl santykio tarp laiko ir amžinybės, kismo ir absoliučios vertybės, pasaulio ir Dievo. Ši problema turi būti istorinio mokslo permąstyta *istorijoje* (vertybės moduliavime) ir *filosofijoje* (vertybės įvertinime)“[563]. „Koreliatyvumo“ sąvoka įsako mąstyti transcendenciją, *priešinantis* scholastinei sistemai būdingam užmiršimui – laikiškos tėkmės užmiršimui. Todėl yra suprantama, kodėl tų pačių 1915 m. liepos 27 d. inauguracinėje paskaitoje apie *Laiko sąvoką istoriniame moksle* egzergu yra pasirinkta Mokytojo Eckharto sentencija: „Laikas yra tai, kas kinta ir tampa įvairiu, amžinybė laikosi paprastume“[564]. Šioje paskaitoje Heideggeris klausia apie laiko specifiką istoriniuose moksluose bei matematikoje ir fizikoje. Pastarieji, teigia Heideggeris, nuo Galilėjaus iki Einsteino apsiriboja laiko

562 H. Ott, *op. cit*, p. 97.

563 *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, GA 1, s. 352.

564 *Frühe Schriften*, GA 1, s. 357. Heideggeris perima šią sentenciją iš pamokslo *Consideravit semitas domus et panem*, tačiau šiek tiek ją modifikuodamas: „Senasis mokytojas sako, kad siela yra tarp ‚vieno‘ ir ‚dviejų‘. ‚Vienas‘ yra amžinybė, kuri visada laikosi viena ir paprasta. O ‚du‘ yra laikas, kuris kinta ir dauginasi“. Komentuodamas vieną *Patarlių knygos* eilutę, šis pamokslas siekia parodyti ir artimumą, ir skirtumą tarp Dievo ir sielos: „Savo aukščiausiomis galiomis siela liečiasi prie amžinybės, t. y. prie Dievo; bet savo žemesnėmis galiomis ji krypsta link laikiškų dalykų ir ten praranda savo prakilnumą“, Pamokslas nr. 32, in: *Traité et Sermons*, Paris: Flammarion, 1993, atitinkamai p. 332 ir 333.

matavimo operacija. Galilėjaus fizikoje „laiko funkcija yra – kad matmuo taptų įmanomas“[565]. Tą patį galima pasakyti ir apie reliatyvumo teoriją, kurioje „viskas sukasi apie laiko matavimo problemą, o ne apie laiką savyje“[566]. Matavimas lemia „kiekybinę“, „homogenišką“ ir „specializuotą“ laiko sampratą[567]. Tuo tarpu istoriniuose moksluose laikas yra „kokybinis“, nes jis yra „prasmės ir vertybių“ laikas[568]. Heideggeris kelia taip atnaujintą laiko problemą, remdamasis Dilthey'aus teorinėmis nuostatomis. Pastarasis priklausė tai neokantininkų kartai, kuri siekė istorijai – „didingiausiam žmogaus dokumentui“, taigi ir plačiausiai hermeneutikos erdvei – suteikti mokslinį matmenį. Jo atsakymas rėmėsi ‚aiškinti‘ / ‚suprasti‘ pora: ten, kur gamtos mokslai „aiškina“, istorijos mokslai siekia „suprasti“. Juk laikas priklauso sferai, kuriai yra būdinga auto-transformacija ir savęs pačios įvairinimo procesas (*auto-diversification*); taigi bet kokia kiekybinė laiko samprata yra tuščia. Jeigu Heideggeris, remdamasis Augustinu, tuo metu dar palaiko teologinio laiko / amžinybės dualumo tvirtinimą[569], jis jau išreiškia ir *ontologinį* rūpinimąsi „tikrojo“ laiko klausimu[570].

§12. „Katalikiškosios sistemos“ atsisakymas

1. Protestantiški ryšiai

Nepaisant savo buvusio globėjo Finke's reiškiamos paramos, Heideggerio nuostatos maitino katalikiškųjų universiteto

565 „Die Funktion der Zeit ist es, Messung zu ermöglichen“, *Frühe Schriften*, GA 1, s. 365.
566 „[In der Relativitätstheorie als einerphysikalischen Theorie] handelt es sich um das Problem der Zeitmessung, nicht die Zeit an sich“, *ibid.*, s. 366.
567 *Ibid.*
568 *Ibid.*, s. 373.
569 *Ibid.*, s. 372.
570 *Ibid.*, s. 373.

autoritetų įtarimus. 1916 m. vasarą Heideggeris susipažino su savo būsima žmona Elfrida Petri, kuri tuomet buvo Freiburgo universiteto politinės ekonomikos studentė ir priklausė evangelikų liuteronų konfesijai. Hugo Ottas tvirtina: „Elfridos Petri konfesinė priklausomybė vaidina svarbų vaidmenį Heideggerio nutolimui nuo katalikiškų sluoksnių“[571]. Jau kitą dieną po vestuvių, švęstų prestižinėje Freiburgo universiteto katalikų koplyčioje 1917 m., Heideggeris pagaliau susitinka su Husserliu. Šis susitikimas galėjo tik pagreitinti atsitraukimą nuo katalikų pasaulio. „Vienas dalykas yra aiškus: liuteronas Husserlis toli gražu nesmerkė savo mokinių perėjimo iš katalikų tikėjimo į evangelikų konfesiją, nors tiesiogiai prie to prisidėti nenorėjo“[572]. Husserlio priešiškumas pačiai „katalikiško mokslo“ idėjai priklausė, žinoma, nuo griežtos filosofijos kaip autonominio vyksmo sampratos, bet pasitarnavo ir aštrėjančiam antiklerikalizmui[573]. Nesenai patyręs nemalonumų su katalikiška universitetine hierarchija, Heideggeris buvo itin atviras Husserlio asmenybės įtakai. Tuo pat metu jis jau kur kas giliau skaito Schleiermacherio, Kierkegaard'o, Liuterio raštus. Visa tai aiškiai ženklina jo laipsnišką dėmesio krypimą tolyn nuo sisteminio scholastikos pasaulio egzistencinės protestantiškos erdvės link.

571 H. Ott, *op. cit.*, p. 100.

572 *Ibid.*, p. 122.

573 Sprendžiant Josepho Geyserio, krikščioniškosios filosofijos katedros vedėjo, įpėdinystės klausimą, Freiburgo universiteto teologijos fakultete užvirė smarkus ginčas. H. Ottas atpasakoja ir komentuoja: „Husserlio pastaba, esą karo metu buvo pernelyg nuolaidžiaujama ‚katalikiškam internacionalui‘ ir kad atėjo laikas tam padaryti galą, išprovokavo Finke's įtūžį: ‚Ir tai girdime iš austrų žydo lūpų! Aš niekada gyvenime nebuvau antisemitas; bet šiandien aš gailiuosi, kad tuomet nepasielgiau kaip antisemtitas‘. Tačiau Finke's reikalavimų niekas nepalaikė. Tik vienas fakulteto narys išreiškė apgailestavimą, kad Husserlis taip žemai puolė“, *ibid.*, p. 120–121.

2. Viduramžių mistikos fenomenologija. Prieš scholastiką

Ši nauja mąstymo kryptis puikiai atsispindi 1918 m. nuo birželio iki spalio ruoštame, bet taip ir neskaitytame paskaitų cikle apie *Viduramžių mistikos filosofinius pagrindus*[574]. Jau šio teksto pradžioje Heideggeris nurodo dviprasmišką pavadinimo pobūdį: kalba eis apie tai, kaip reikia suvokti, viena vertus, filosofijos ir mistikos santykį, kita vertus, – santykį tarp filosofinės refleksijos ir viduramžiškos mistikos. „Ir problematika, ir vedančioji metodologinė linija atitiks fenomenologinį religinės sąmonės tyrimą". Paskaitose nebus siekiama, – tikslina Heideggeris, – nei kurti religijos filosofiją, nei, priešingai, teikti grynai istorinę medžiagą, bet suvokti religinius fenomenus „pirmapradžiame fenomenologiniame supratime", *išryškinti, atverti erdvę* pirmapradžiam religinio gyvenimo judesiui.

Čia gali kilti prieštaravimas: ar nereikia tvirtai laikytis nuomonės, kad tik religingas žmogus gali suprasti religinį gyvenimą? Kokį statusą čia galėtų turėti filosofija? Ši metodologinė pastaba reikštų, kad mąstytojas, kuriam religija nėra jo paties *autentiška* dirva, neturi jokios galimybės – yra tiesiog parklupdytas (*Hände weg*). Šiuo kampu žvelgiant, pirmapradis fenomenologinis supratimas negalėtų būti „neutralus": juk jis privalo *pozityviai* įeiti į įvairias išgyvenimo formas, taigi ir į religinį gyvenimą. Tačiau jis gali likti „neutralus" kita prasme: jis neturi jokios išankstinės nuostatos atžvilgiu to, ką siekia suprasti; jis turi vis dėlto tik vienintelę išankstinę nuostatą – pripažįsta, jog religinis gyvenimas turi *pirmapradiškumo* pobūdį ir nėra kažkoks antrinis fenomenas.

Taip apibrėžtam tyrimui skverbiantis į viduramžišką mistiką, atsiranda du skirtingi jo darbo laukai: pirma, viduramžiškos

574 „Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik", in: GA 60, s. 303–337.

mistikos išraiškos formos ypatingumas, įvertinant religinio gyvenimo apskritai išraiškos formas; antra, mistikos kaip tokios kertinio susidarymo momentai. Pavyzdžiui: kaip susidaro objektas „Dievas“? Ar jis susidaro maldoje, ar jis jau iš anksto yra duotas tikėjime? Pastaruoju atveju, ar maldą reiktų vertinti tik kaip ypatingą periferinę elgseną objekto „Dievo“ atžvilgiu?

Heideggeris iš pagrindų atmeta mistikos ir iracionalumo sutapatinimą. „Tauzijimas apie mistiką kaip apie kažką, kas neturi formos, – pažymi jis, – tėra tik plepalai, kurie remiasi iš esmės nemoksliniais metodais“[575]. Darydamas kai kurias pastabas apie Rudolfo Otto *Das Heilige*, išleisto prieš metus (1917) ir iš karto tapusiu žymiu veikalu, taip pat interpretuodamas 1914 m. parašytą Windelbando tekstą *Šventybė: Religijos filosofijos apmatai*[576], Heideggeris išvengia pinklių, kurias spendžia skyrimas tarp racionalumo ir iracionalumo: „Iracionalumas visuomet yra traktuojamas kaip besipriešinantis racionalumui projektas ar kaip šio riba, bet niekada – savo pirmapradiškume ir savo savito susidarymo pagrinduose. Todėl be perstojo vis iš naujo yra suteikiamos kažkokios privilegijos protui ir ‚proto kritikai‘“[577]. Tačiau religinis gyvenimas ir tai, kas jame yra išgyvenama, turi teisę nepaklusti „įstatymams ir idėjoms, kilusiems iš kultūros kritikos“. Šis galingas vyraujančių nuostatų atmetimas, tam tikru būdu nurodantis visos Švietimo epochos tradicijos ribotumą, suteikia progą išsakyti visiškai priešingą siūlymą: „Reikia aiškiai parodyti pirmapradžių vyksmų savarankiškumo grindžiantįjį fenomeną“[578]. Šventybė priklauso pirmapradiškam objektyvumui ir turi būti apmąstoma siejant su tikėjimo aktu.

575 *Ibid.*, s. 311.
576 „Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie“, in: *Präludien*, t. II, Tübingen: Mohr, 1914, s. 295–332.
577 GA 60, s. 333.
578 *Ibid.*

Taigi kyla klausimas apie tikinčio subjekto ir Absoliuto santykį: kokia yra šio santykio, šio ryšio prigimtis? Tai, kad mistinis absoliutas yra pirmapradis objektas, nereiškia, kad jis yra iš anksto neapibrėžtas, bet tai, kad jis būtent ir negali būti apibrėžtas. Kaip, tokiu atveju, apmąstyti subjekto santykį su tuo, kas *nėra apibrėžta*? Atsiveria tik vienas šios problemos sprendimo būdas: jeigu „panašus gali būti pažintas tik per panašų“[579],reikia iš naujo permąstyti subjekto teoriją. Heideggeris tai daro skaitydamas Mokytoją Eckhartą.

„Objekto ir subjekto absoliutiškumas“ pasirodo ta prasme, kad jų vienybė yra „radikali“: *„Aš esu Objektas* [t. y. mistiškas objektas, absoliutas], *Objektas yra aš“*[580]. Mokytojo Eckharto mąstyme yra matomas mistinis artėjimas prie paties subjekto; net jeigu Mokytojas Eckhartas pastarąjį apibūdina racionaliais terminais, jo aprašytasis grįžimas į sielos gelmę nėra teorinis; jis vyksta dar prieš pažinimą ir valios aktą, gyvame religiškume ir gyvame subjekte.

Tirdamas teorinės nuostatos ir religinio gyvenimo poliškumą, Heideggeris mistikos fenomenologijos problematiką priešina katalikų teologijai, žinoma, pagal tuo metu savo turimą pastarosios supratimą. Jo kritika reiškiasi netikėtu atžvilgiu: katalikybė nepripažino, nesugebėjo pripažinti to, ką Ernstas Troeltschas vadino *religiniu a priori*. Šis nepajėgumas nėra atsitiktinis, bet kyla iš pačios katalikybės sisteminės struktūros. Katalikybės sistema, teigia Heideggeris, ir šie teiginiai niekuo nenusileidžia kai kurių Liuterio tvirtinimų sąmoningam akiplėšiškumui, lemia, kad esminis religijos turinys privalantis „pirmiausia būti dogmiškai užmaskuotas [...] įrodomaisiais teiginiais ir priemonėmis, kad po to galiausiai suimtų subjektą policine jėga, kurią naudoja Bažnyčia savo sąlygine teise, ir jį supančiotų tamsybėmis ir pavergtų“[581].

579 *Ibid.*, s. 316.
580 *Ibid.*
581 *Ibid.*, s. 313.

Heideggeris su užsidegimu priekaištauja katalikybei, esą ji atmetė pirmapradiško ir autentiško religinio išgyvenimo faktą, jeigu tik šis nebuvo įvilktas į filosofinę ir dogminę formą. Šis teoriškumo primatas katalikiškoje tradicijoje, pasak Heideggerio, kyla Viduramžių scholastikoje (o ši perima iš Aristotelio būties metafizikos taikymą gamtos mokslų kategorijoms), kuri, taip darydama, viduramžiškame krikščioniškame pasaulyje religinio gyvenimo *betarpiškumui* sukėlė didelį pavojų. Viduramžiškoji mistika turi būti suprasta „kaip elementarus priešinimasis šioms tendencijoms“[582]. Heideggeris čia kelia lemiamą religijos esmės klausimą: neužtenka tik programiškai nubrėžti skiriamąją liniją tarp religinio išgyvenimo betarpiškumo ir smaugiančio tarpininkavimo sistemos; reikia dar patikrinti, ar fenomenologinis susikoncentravimas apie religinį gyvenimą yra tikrai pagrįstas.

Skaitydamas Schleiermacherį, Heideggeris kaip esminį religijos bruožą išryškina kontempliacijos vyksmą, t. y. „begalybės pajautą ir skonį“[583]. Religijos esmė – tai *intencionalus bet kurio atskiro išgyvenimo santykis su begaline visuma*. Iš čia kyla du tarpusavyje susiję veiksmai: *atsidavimas*, lyg tam tikras pirmapradis įkvėpis, ir *suvedimas* kiekvieno atskiro išgyvenimo į vidinę gyvenimo vienybę. Heideggeris formuluoja pagrindinį reikalavimą, sietiną su religijos esmės religinių fenomenų supratimu: tai, iš kur kyla gyvosios religijos ypatybė, turi būti vertinama ne išoriniais religijos atžvilgiu kriterijais, net jeigu jie būtų moksliniai, bet kreipiantis į pačios religinės sąmonės prasmę teikiančius elementus. Vienas iš pagrindinių argumentų, draudžiančių už-religinę įtaką religijos traktavimui, yra religijos santykis su istorija: religinis išgyvenamas pasaulis yra pačioje savo pirmapradėje kilmėje telkęsis ties kokia nors ypatinga istorine figūra; pastaroji verčia įtraukti į mąstymą

582 *Ibid.*, s. 314.
583 *Ibid.*, s. 320.

apreiškimo ir tradicijos sąvokas. Iš čia iššūkis, kurį „filosofinio skurdo“[584] epochoje gali priimti tik fenomenologija ir tik ji: atskleisti religijos esmę, jos pirmapradę sferą, remiantis mąstymu apie jos *istorinį ypatingumą*.

Fenomenologinis istoriciškumo akcentavimas leidžia tinkamai suprasti tai, ką Schleiermacheris savo ruožtu vadino „absoliučia priklausomybe“ nuo Dievo. Ši sąvoka dar pernelyg neišbaigta, mano Heideggeris, nes ji linksta į išorinį objektyvavimą ir į būties teorizavimą. Šiai sąvokai reikia priešinti kur kas pirmapradiškesnį faktą – kad religinė sąmonė yra „iš kažkur paveikta“; šis poveikis, šis „būti-paveiktam“ gali kilti tik iš esminio atvirumo pirmapradės prasmės bei pilnybės vertei ir meilei. Taip fenomenologija atkreipia dėmesį į pirmapradę subjekto struktūrą, kuri yra „būties, atsivėrusios tam, kas apskritai turi vertę“, struktūra, ir kuri subjektą įgalina būti kito pakviestam ir visiškai šiam kvietimui atsiduoti; būtent ši struktūra – *atvirybės* ir *kvietimo* struktūra – padaro, kad subjektas būtų apdovanotas tam tikromis malonėmis ir „taptų per“ kitą, kitaip sakant, kad jis *būtų-per-kitą*.

Paskutiniai trys Heideggerio paskaitos puslapiai yra skirti kai kurių šv. Bernardo ir Teresės Avilietės tekstų analizei. Pastaroji siekia išlaikyti pirmapradę erdvę, kurioje susilieja fenomenologinis metodas, pagal jį atrasta religijos esmė ir mistinė patirtis. „*Hodie legimus in libro experientiae*“: ši Bernardo Klerviečio sentencija, randama trečiajame pamoksle apie *Giesmių giesmę*, čia pasitarnauja kaip pačios fenomenologinės praktikos vedlys. Todėl Heideggeris ją verčia: „Šiandien mes norime suprantančiai judėti laisvos patirties erdvėje“[585]. Tai reikštų: fenomenologinis atsigręžimas į sąmonės išgyvenimus atitinka religinį gyvenimo troškimą. Juk autentiškas religinis pažinimas kyla tik iš realios ir

584 *Ibid.*, s. 323.
585 *Ibid.*, s. 334.

pamatinės patirties. „Pamatinė patirtis“ nereiškia vien tik „laikiškai pirmos patirties“, bet grindžiančią patirtį. O mistinė patirtis kaip grindžiančioji patirtis nereiškia kokio nors lemiamo sprendimo turinio, bet, daug giliau, kažką „*autonomiško*“[586], išgyvenimą, kuris atveria horizontą.

Pats kebliausias čia kylantis klausimas yra, be abejo, šis: kaip šioje grindžiančioje religinėje patirtyje tokios realybės, kurios subjekto yra išgyvenamos kaip „aukštesnis už tave ir už mane“ ar „viršesnis už mus“, gali išlikti būtent tokios, netgi kai jos tebepriklauso patirties sferai. Heideggerio atsakymo apmatai kyla iš idėjos, kad *Dievo esaties susidarymo proceso fenomenas yra pirmapradis fenomenas*. Dievas negali būti traktuojamas kaip išorėje susidaręs objektas; jis jau yra įrašytas toje nuostatoje, kuri siekia suprasti pasaulį, jį tirti ir interpretuoti. Čia Heideggeris pirmą kartą jungia „fenomenologiją“ ir „hermeneutiką“: fenomenologinis aprašymas – tai įsiliejimas į mano istoriškąjį Aš, kuris egzistuoja interpretuodamas pasaulį, kuris tuo pačiu yra ir Dievo buveinė.

Tokiu būdu suprantama yra nuoroda į Teresės Avilietės *Vidinę Pilį*: „Tas, kuris netiki, kad gali būti kažkas panašaus į Dievo buvimą sieloje [...], negalės šio buvimo ir patirti: Viešpats mėgsta, kad jo darbams nebūtų nustatomos ribos ir tikslai“. Čia išryškėja ir fenomenologiškas-hermeneutinis reikalavimas, atitinkantis mistinės sąmonės tėkmę: reikia matyti „pilies intymiausią dalį ir jos visumą“[587], o ne paprastą kambarių sumą.

3. Teologijos atsinaujinimui

Iš Schleiermacherio, kuriam, kaip ištikimam Liuterio minties sekėjui, teologijos nukrypimas į metafiziką ir filosofiją

586 *Ibid.*, s. 335.
587 *Ibid.*, s. 337.

buvo tolygus religijos iškraipai, Heideggeris išmoko reikšti religijos problemą patirtiniais begalybės pajautos terminais. Subjektyvumo vardan kilęs karštas Kierkegaard'o protestas prieš bet kokį sisteminį užsidarymą puikiai derinosi su troškimu atnaujinti teologiją, kurį nuo šiol puoselėjo Heideggeris. O. Pöggeleris rašo: „Taip, Heideggeris pradėjo mąstyti kaimynystėje tokios teologijos, kuri vis labiau buvo įsitikinusi, kad dabar, po šimtmečius ar net tūkstantmečius trukusio pirmapradžio krikščioniško tikėjimo temdymo per filosofiją ir teologiją, privalu visiškai nauju būdu patirti krikščioniškąjį tikėjimą jo pirmapradėje prigimtyje. Tokie tikėjimo liudytojai kaip Liuteris ir Kierkegaard'as rėmė šią sampratą, o būtent jie buvo artimi jaunajam Heideggeriui“[588]. Greitai atsirado visos sąlygos tam, kad 1919 m. sausio 9 d. laiške savo draugui kanauninkui Krebsui Heideggeris pareikštų atsisakąs bažnytinės-institucinės-katalikiškos sistemos: „Pažinimo teorija, apimanti ir istorinio pažinimo teoriją, man padarė katalikybės ‚sistemą' problematišką ir nepriimtiną, bet ne krikščionybę ir metafiziką, pastarąją vis dėlto suvokiant nauja prasme [...]. Kaip filosofui tai sunku išgyventi, tačiau vidinis nuoširdumas, kurio turime laikytis dėl savęs pačių ir dėl tų, kuriuos turime mokyti, reikalauja aukų, atsisakymų ir kovų, kurios taip ir lieka nepažįstamos menkiems moksliukams. Aš manausi turįs vidinį pašaukimą filosofijai ir, jį realizuodamas tyrimais ir mokymu, vykdąs visa, ką mano jėgos leidžia amžinajam vidinio žmogaus likimui, ir tik tam, ir tuo pateisinąs savo egzistenciją ir savo veiksmus prieš patį Dievą“[589].

Šio laiško rašymo periodu, ir tai skamba lyg išvada, Heideggeris universitetiniuose sluoksniuose yra pažįstamas kaip krikščionis-

588 O. Pöggeler, *La Pensée de Martin Heidegger*, Paris: Aubier-Montaigne, 1967, p. 47.

589 Cituota H. Ott, *op. cit.*, p. 112–113.

protestantas: nauja situacija, kurią Husserlis, ne toks neutralus kaip pats tarėsi, vertino kaip „labai simpatingą“[590].

§13. Išvada: scenų kaita

Intelektualinė Heideggerio evoliucija iki 1919 m., pirmasis jo teologinės kilmės pasireiškimas, yra sudaryta iš besikeičiančių „scenų“ grandinės, kuriai yra būdingas ir perėmimas, ir atsiribojimai.

Pirmoji scena sutampa su tam tikros „socio-katalikiškos“ pasaulėžiūros daugiašimtamete jėga, jungiančia būties ramybę ir tikinčiojo apsisprendimą: čia matome lyg „tikėjimo pagrindo“ akivaizdumą, kurį Heideggeris tegalėjo priimti.

Antroji scena: licėjuje jaunasis Heideggeris atranda tipiškai ontologinę problematiką, skaitydamas Brentano veikalą *Apie esinio daugiaprasmybę pagal Aristotelį*. Šią knygą Heideggeriui įteikia, ir tai galima vertinti kaip ypatingą simbolį, Konstancos katedros klebonas Conradas Gröberis.

Trečioji, „kunigiškoji-kovingoji“ scena: pradedant 1909 m., viešuose Heideggerio pasisakymuose ir straipsniuose skamba

590 Žr. Husserlio 1919 m. kovo 15 d. (taigi prabėgus dviem mėnesiams po Heideggerio laiško Krebsui) laišką Rudolfui Otto: „Aš nesistengiu lenkti žmonių nei į katalikybės, nei į protestantizmo pusę; aš noriu tik auklėti jaunimą nuoširdžiam mąstymui [...]. Aš nepadariau nė menkiausios įtakos Heideggerio ir Oxnerio perėjimui į protestantizmą, nors pastarasis man imponuoja, man, laisvam krikščioniui [...] ir nedogmatiškam protestantui. Pagaliau, aš mėgstu daryti įtaką visiems autentiškiems žmonėms, ar jie būtų katalikai, ar protestantai, ar žydai“, cituota *ibid.*, s. 124. H. Ottas komentuoja: „Bet iš tiesų Edmundas Husserlis nebuvo toks objektyvus, kaip čia sakosi. Kai 1921 m. jis sužinojo apie savo ilgametės mokinės ir atsidavusios bendradarbės Editos Stein atsivertimą, jis reagavo daug stipriau (ir su apmaudu): ‚Tai, ką jūs man rašote apie panelę Stein, mane išmušė iš vėžių; ji pati man neparašė. Deja, vyksta didelė atsivertimų banga, sielų širdgėlos ženklas‘“ (1921 m. lapkričio 25 d. laiškas Romanui Ingardenui).

pamokslininko, ryžtingai apsisprendusio dvasiniam puolimui ir reikalų taisymui, tonas. Šiuo periodu Heideggeris, atrodo, itin adekvačiai išgyvena santykį tarp katalikiškos „sistemos“ ir katalikiško „veikimo“.

Nuo 1911 m. pavasario prasideda naujas, krizinis etapas. Kelio į kunigystę užkirtimas sutrikdo Heideggerio psichologinę ir dvasinę pusiausvyrą. Tai pirmojo atsižadėjimo, paties skaudžiausio, laikas: „krizės scena“, tačiau dar nesukelianti abejonių scholastine pasaulėžiūra.

Tokios abejonės ima rastis 1913–1914 m.: jos kyla skaitant Hegelio ir Schellingo tekstus, kuriuos jam rekomenduoja teologas Carlas Braigas, jo pirmasis mokytojas, taip pat susipažįstant su hermeneutika (būtent Dilthey'aus hermeneutika) bei rašant darbus apie Viduramžių autorius, būtent Dunsą Škotą ir Mokytoją Eckhartą. Gabus ir atkaklus studentas, siekiantis vietos Freiburgo universiteto krikščioniškosios filosofijos katedroje ir tuo tikslu kai kada pademonstruojantis institucinę ištikimybę, tačiau be kompromisų atsidavęs autonomiškai filosofinei praktikai, atrasdamas istorinio egzistavimo transcendenciją, savo tyrimuose pradeda išsilaisvinti nuo bet kokios katalikiškos-scholastinės perspektyvos.

Šeštoji ir paskutinė scena sutampa su katalikybės sistemos atmetimu (1919 m.). Nepaisant to, krikščioniško intelektualinio gyvenimo, nepriklausomo nuo scholastinio mokymo, idėja stimuliuoja jo tyrimus; ji reiškiasi per nenutrūkstamą didžiųjų protestantiškosios tradicijos tekstų skaitymą.

Ši pirmoji santykio su teologija forma reiškė ne tik, kaip kad galima paviršutiniškai galvoti, santykį su tam tikromis teologinėmis idėjomis, bet taip pat, daug giliau, santykį su teologinio mąstymo *praktika*, kuri *pačia savo esmine sandara* buvo nukreipta į filosofinę problematiką ir šiuo atveju į ontologiją.

Penktas skyrius
„Fakticiškojo gyvenimo“ hermeneutika

Filosofinio tyrimo objektas yra žmogiškoji čiabūtis, jos buvimo būdo analizė. Ši fundamentali filosofinio klausinėjimo kryptis nėra iš išorės primesta ar kaip nors pridėta tyrimo objektui – fakticiškajam gyvenimui, bet turi būti suprasta kaip šio gyvenimo aiškinantysis sučiupimas jo savitame mobilume“.

Raportas Natorpui (1922)

Antrasis Heideggerio teologinės kilmės momentas sutampa su dėstymo Freiburgo universitete pradžia 1919 m. Tuomet jis turėjo *Privatdozent* statusą ir buvo Husserlio asistentu. „Jeigu įvertintume tą žingsnį, kurį Heideggeris žengė nuo pirmųjų savo publikacijų iki paskaitų, kurias skaitė *po* Pirmojo pasaulinio karo, pavyzdžiui, paskaitų ciklo apie kai kurias fenomenologines problemas 1919–1920 m. žiemos semestro metu, išvystume visiškai naują pradžią. Kalbos apie Būtį, kuri reiškiasi įvairiais realybės pavidalais ir kurios vienybė gali būti susekta tik naudojantis paskutinėmis metafizinėmis teorijomis, liovėsi. Dabar yra domimasi tikruoju gyvenimu, gyvenimu jo fakticiškume“[591]. Kad šis naujas tyrimas buvo lemiamas, Heideggeris tai patvirtina vienoje *Būties ir Laiko* pastaboje: „Autorius drįsta priminti, kad nuo 1919–1920 m. žiemos semestro savo paskaitose jis daugybę kartų perteikė jo vykdomą

591 O. Pöggeler, *La Pensée de Martin Heidegger*, p. 36.

supančiojo pasaulio analizę ir, bendriau kalbant, Dasein ‚fakticiškumo hermeneutiką'“[592]. Fakticiškumo problematika sudaro teiginių horizontą, kuris ir bus pagrindinio Heideggerio veikalo įkvėpimo šaltinis. Norėdami šį horizontą atkurti, analizuosime penkis paskaitų ciklus, skaitytus tarp 1919 ir 1923 m.: *Esminė filosofijos nuostata* (1919–1920 m. žiemos semestras); *Įvadas į religijos fenomenologiją* (1920–1921 m. žiemos semestras); *Augustinas ir neoplatonizmas* (1921 m. vasaros semestras); *Fenomenologinės Aristotelio interpretacijos* (1921–1922 m. žiemos semestras); *Ontologija* (*fakticiškumo hermeneutika*) (1923 m. vasaros semestras).

§14. Filosofija kaip „arki-mokslas“

Periodas, apie kurį kalbėsime, prasideda dvigubu atsiribojimu: nuo scholastikos ir Katalikų Bažnyčios bei nuo neo-kantininkų, pirmiausia nuo Rickerto, kuris prieš tai Heideggeriui padėjo „išvysti“ ir „suprasti moderniąsias logikos problemas“[593].

Filosofija turi išsilaisvinti, tvirtina nuo šiol jau radikaliai Heideggeris, nuo bet kokios *Weltanschauung*. Šis terminas, pasirodęs Kanto *Sprendimo kritikoje*, 1918–1920 m. intelektualiniame gyvenime buvo tapęs klasikine sąvoka. Heideggeris jį kritikuoja revoliucingame universitetinės reformos kontekste. Reikėjo ginti filosofinės praktikos nepriklausomumą vardan pačios filosofijos esmės: šioji yra absoliučiai svetima bet kokiai pasaulio vizijai, ar ji būtų krikščioniška, ar marksistinė, ar liberalistinė[594]. Ji negali būti Universiteto naudojama ar pati naudoti Universitetą laikiniems politiniams tikslams: „Universiteto reforma, dėl kurios dabar šitaip ginčijamasi, yra savo visumoje blogai vedama ir kyla

592 *Sein und Zeit*, s. 72.
593 „Die Lehre vom Urteil“, in: *Frühe Schriften*, GA 1, s. 3.
594 „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“, in: *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56–57, Frankfurt: Klostermann, 1987, s. 8.

iš visiško nesupratimo to, kas yra tikroji Dvasios revoliucija, kai tik ji pradeda reikštis, kaip kad dabar, peticijomis, demonstracijomis, programomis, įsakais ir koalicijomis: būtent šios priemonės yra priešingos Dvasiai ir tarnauja tik vienadieniams tikslams“[595].

Maža to, pats „pasaulėžiūros“ principas yra svetimas filosofijai: šioji yra *Urwissenschaft*, „arki-mokslas“. „Mūsų gvildenama problema yra tokia: filosofijos kaip ‚arki-mokslo‘ idėja“[596]. Tai reiškia, kad, kaip tokia, ji negali ieškoti savo pačios pagrįstumo filosofijos istorijoje: „Apskritai paėmus, nėra tikros filosofijos istorijos, nebent tai istorinei sąmonei, kuri pati gyvena tikroje filosofijoje. Bet kokia istorija, taip pat ir filosofijos istorija, suvokta aukštesne prasme, susidaro pačiame gyvenime ir pačiam gyvenimui, kuris pats iš savęs yra istorinis – absoliučia prasme“[597]. Dėl šios priežasties filosofija taip pat neprasideda istorinių mokslų analizėje, kaip norėtų Külpe's, Messerio ir Drieschо „indukcinė metafizika“[598].

Tokiu būdu galutinai atmetama „krikščioniškoji filosofija“. Šis atmetimas siekia kur kas giliau nei atsiribojimas, išreikštas paskutiniuose *Traktato apie kategorijas ir prasmę pagal Dunsą Škotą* puslapiuose, nuo „Viduramžių krikščioniškosios filosofijos“. Šia tema Hugo Ottas atpasakoja pokalbį, įvykusį 1920 m. sausio 16 d. tarp Husserlio, teologo Engelberto Krebso ir Heideggerio. Kalbant apie filosofiją ir teologiją, Heideggeris beveik neatvėrė burnos, dėl ko Husserlis buvo tik dar kalbesnis: „Nepaisant gerai nukrauto vyno stalo, Heideggeris liko labai pasyvus!“ Krebsas, aprašęs šį įvykį, didžiuojasi sukėlęs Husserlio susimąstymą, kai ryžosi išsakyti keletą minčių, atitinkančių vatikaniškąjį mokymą, apie „teologinį mokslą“, bet sąžiningai priduria: tą vakarą Husserlis priėjo prie išvados, kad „mokslinis darbas prarastų savo laisvę, jeigu būtų bijomasi kokios

595 *Ibid.*, s. 4.
596 *Ibid.*, s. 15.
597 *Ibid.*, s. 21.
598 *Ibid.*, s. 27.

nors kunigų komisijos kritikos". Remdamasis Krebso užrašais, Ottas komentuoja: „Heideggeriui visi šioje diskusijoje keliami klausimai jau buvo išspręsti. Todėl visą vakarą šiame mielame susibūrime jis liko tylus ir įnikęs į save"[599]. Ištikimas 1915–1916 m. gautam įkvėpimui, taip pat prisimindamas Brentano, Heideggeris nuo šiol tvirtina naują filosofijos statusą: filosofija negali pasiduoti jokiam bandymui ją įtraukti į neokantizmą, politiką ar teologiją, bet privalo laikytis niekuo nepakeičiamo gyvenimo fakticiškumo. O tai lemia naują santykį su krikščioniškąja tradicija.

§15. Fakticiškasis gyvenimas ir krikščioniškoji patirtis

Atkaklus Heideggerio prisirišimas prie gyvenimo fakticiškumo kilo iš to, kad buvo atsisakyta, viena vertus, perskyros tarp prasmių bei transcendencijos karalijos ir paties gyvenimo visame jo intensyvume – kita vertus. Heideggeriui svarbiausia – suvokti gyvenimą ir jo prasmę, remiantis tik pačiu gyvenimu. Tam tikras gyvenimo „tai duoda" („*il y a*") yra pirmapradiškesnis nei paprasčiausias daiktų faktiškumas. Jį tad ir reikia apmąstyti – gyvenimo kaip tokio svorį, fakticiškąjį gyvenimą.

1920–1921 m. žiemos semestrą skaitytas paskaitų ciklas *Įvadas į religijos fenomenologiją*[600], kurį dabar ir aptarsime, remiasi dvigubu – Naujojo Testamento tekstų bei fenomenologinio metodo – tyrimu. Tai bandymas išreikšti sąvokomis fenomenologinį religinio gyvenimo supratimą, remiantis iš esmės, nors ne vien, kai kurių apaštalo Pauliaus laiškų interpretacija. Komentuojamas *Laiškas galatams*, *Pirmasis* ir *Antrasis laiškas tesalonikiečiams*, dvyliktasis *Antrojo laiško korintiečiams* skyrius, kai kurios sinoptines bei *Jono evangeliją* jungiančios temos, *Laiškas romiečiams*, *Pirmasis*

599 H. Ott, *op. cit.*, p. 116.
600 „Einleitung in die Phänomenologie der Religion", in: GA 60, s. 1–156.

laiškas korintiečiams bei *Laiškas filipiečiams*: čia kalbama apie Karalystę, Įstatymą, antrąjį Kristaus atėjimą ir eschatologiją. Fenomenologinis šių tekstų skaitymas remiasi fundamentaliais iš pačios filosofijos esmės kylančiais svarstymais.

1. Fakticiškoji patirtis ir filosofija

Pirmoje dalyje, lyg „metodologiniame įvade", Heideggeris pabrėžia dviejų tematikų – „filosofijos" ir „fakticiškosios gyvenimo patirties" – sąsajas su religijos fenomenologija. Įvadas į religijos fenomenologiją – tai taip pat įvadas į filosofiją bei į gyvenimo klausimą. Juk ką reiškia įvesti į filosofiją? Tai nereiškia, kaip kad daroma įvade į mokslus, apibrėžti tyrimo lauką, o po to išdėstyti darbo šiame lauke metodą. Tai reiškia – nuo pat pradžių įeiti į filosofijos savi-supratimo vyksmą. Jeigu „filosofo pobūdį atpažįstame iš to, kaip jis įveda į filosofiją"[601], taip yra todėl, kad, kitaip negu mokslų, filosofijos esmė gali būti išryškinta tik pačiu filosofavimo aktu.

Iš tiesų, filosofija kyla ir paties fakticiškojo gyvenimo ir fakticiškoje patirtyje su šiuo gyvenimu susilieja. „Fakticiškosios gyvenimo patirties" sąvoka, jei tik jos turinys yra teisingai suprantamas, atsiriboja nuo neokantiškųjų nuostatų, tuo metu labiausiai atstovaujamų Natorpo. „Patirtis", apie kurią eina kalba, nereiškia kokio nors aktyvaus eksperimentavimo; jos radikaliausias specifiškumas pasirodo tame, kad ji yra vienalaikė su „aktyvios ir pasyvios pozicijos pasaulio atžvilgiu visuma". „Pasaulio" sąvoką reikia suprasti trejopai: kaip supantįjį pasaulį (*Umwelt*), t. y. visa tai, su kuo mes susiduriame, kaip bendrąjį pasaulį (*Mitwelt*), t. y. kitų žmonių pasaulį, ir kaip savą pasaulį (*Selbswelt*), t. y. savo paties pasaulį[602]. Pagaliau „fakticiškoji" (patirtis) reiškia ne „tikrą-ir-natūralią"

601 *Ibid.*, s. 6.
602 *Ibid.*, s. 11.

(*naturwirklich*), ne „priežasties-pasekmės“ (*kausal-bestimmt*) dėsniui paklūstančią, ne „realią kaip ir pats daiktas“ (*dingwirklich*) patirtį, bet tai, kas neišvengiamai ištinka: patirti fakticiškąjį gyvenimą – tai patirti „neišvengiamai ištinkančius dalykus“[603], t. y. gyvenimą kaip bet kurios patirties išlaikytoją (*Richtung*). Taip fakticiškoji patirtis pabrėžia savo „indiferentiškumą“ (*Indifferenz*) eksperimentavimo su pasauliu atžvilgiu, ir būtent šis indiferentiškumas pagrindžia fakticiškosios gyvenimo patirties „savęs-pakankamumą“ (*Selbstgenügsamkeit*).

Sudėtingas ir gerai apgalvotas konceptinis aparatas, sukurtas Heideggerio, siekia tik vieno: atskleisti tai, kas dar prieš bet kokį teorizavimą ir bet kokios vertybinės kategorijos suvokimą fakticiškojo gyvenimo patirties turinyje pasirodo kaip „prasmiškumas“ (*Bedeutsamkeit*). Tokiu būdu fundamentaliai sugriaunamas priešpriešos faktų karalystė / prasmių karalystė pagrįstumas; juk abi šios plotmės jau priklauso fakticiškosios patirties turiniui, besiplėtojančiam pirminiame prasmiškume. Taip ir tik taip gali būti suvoktas filosofijos savi-suprantamumo vyksmas: jeigu yra priimamas teiginys apie pirminį prasmiškumą, tai pati fakticiškoji patirtis ir sudaro tiek filosofijos išeities tašką, tiek jos tikslą. Šioje patirtyje atsirandantis pažinimas radikaliai skiriasi nuo to, kuris yra išgaunamas mokslininko darbe: ten, kur pirmasis atranda „*supančiojo pasaulio logiką*“ (*Logik der Umwelt*) ir, ja remdamasis, siekia objektų tarpusavio saituose išryškinti prasmės žaismą, antrasis įtvirtina „daiktų logiką“ (*Sachlogik*), t. y. vis griežtesnę objektų tvarką, pačią objektų jungtį. Tačiau žvelgiant į istoriją, galima daryti išvadą, jog filosofija visada pati save suvokė kaip kiek įmanoma griežtesnį „santykių tarp objektų nustatymą“[604]. Reikia tad klausti apie principinį skirtumą tarp filosofijos ir mokslo. Būtent

603 *Ibid.*, s. 9.
604 *Ibid.*, s. 17.

fakticiškoji patirtis atveria kitokią erdvę mąstymui apie „filosofijos vyksmą".

2. Tendencijos ir aporijos religijos filosofijoje

Dėmesys religijos filosofijai Vokietijoje išaugo pirmaisiais XX a. dešimtmečiais, pagarsinus Troeltscho darbus. Heideggeris įsijungia į diskusiją dėl religijos esmės, keldamas fundamentaliausius klausimus. Troeltschas religijos esmę suprato ketveriopai: 1. *psichologinė* religijos esmė atsiskleidžia aprašant religinius fenomenus tiesiogiai juose pačiuose, tiek tokius esminius fenomenus kaip tikėjimas, tiek ir periferinio pobūdžio, kaip antai religijos sociologija ar jos ekonominė etika (Weber); 2. religijos esmė *pažinimo teorijos požiūriu* yra nustatoma tiriant racionalumo normas, kurios lemia religinių idėjų formavimąsi, remiantis atitinkamu *a priori*; 3. *istorinė* religijos esmė pasirodo analizuojant dėsnius, kurių vedama religija plėtojasi istoriškai; 4. *metafizinė* religijos esmė reiškiasi kaip dieviškos tikrovės įtraukimas į pasaulio tvarką.

Disciplinos, nagrinėjančios pirmąsias tris religijos dimensijas, t. y. psichologija, pažinimo teorija ir istorija, sudaro religijos mokslą, tik ketvirtoji – metafizika – gali būti *stricto sensu* suprantama kaip religijos filosofija, nes ji, nors ir remdamasi religijos mokslo duomenimis, išreiškia giliausią religijos momentą[605]. Šioje vietoje Heideggeris, oponuodamas Troeltschui, iškelia radikalų klausimą: ar čia religijos filosofija „kyla iš religijos prasmės, ar, atvirkščiai, religija nuo pat pradžių nėra suvokiama *objektyviu* požiūriu, tokiu būdu ją įvelkant į filosofinių disciplinų tramdomuosius marškinius"?[606] Į šį klausimą, kurio užuomazgas galime aptikti jau 1918 m. paskaitose apie Viduramžių mistiką, Heideggeris atsako tvirtai paneigdamas Troeltscho idėjas: pastarojo teigiamos disciplinos nekyla iš

605 *Ibid.*, s. 20–26.
606 *Ibid.*, s. 27.

religijos, o tik ją traktuoja kaip ob-jektą (*Objekt*). Pastarasis, pernelyg priklausomas nuo religijos metafizikos, t. y. nuo Dievo buvimo įrodymų doktrinos, greitai išduoda tikrąją savo svarstymų erdvę: ne religiją, bet santykį tarp krikščionybės ir graikų filosofijos. Net jeigu Troeltschas analizavo *tikėjimą* (*Glaube*) Dievo buvimu kaip pirmapradį religijos fenomeną, ko iki tol niekas nedarė, šių analizių objektą jis vis dėlto įterpė į tikrovės objektų tarpusavio santykių sistemą, priklausančią nuo proto vienijančios funkcijos.

Žinoma, Heideggerio prieštaravimai nesusilpnina Troeltscho argumentacijos, šiam teigiant, kad religijos santykis su mokslu, taip pat ir su filosofiniu mokslu, turi būti nustatomas remiantis religijos istoriniu-kultūriniu matmeniu. Tačiau jie nurodo į Troeltscho esminį negebėjimą nustatyti ir apmąstyti skirtumą tarp filosofijos ir mokslo. Tokiu būdu vėl galima grįžti prie pradinės problemos: ar religijos fenomenologija yra pajėgi apmąstyti religiją tik jai būdingame fakticiškume, ar ji vis dėlto ją neišvengiamai pritempia prie mokslinio objektyvumo?

3. Istoriciškumas, fakticiškumas ir religija

Šią problemą reikia gvildenti, apmąstant istoriciškumą. Kai yra skelbiama, jog visa yra istoriška – įvadas į mokslą, netgi filosofija ir religija kaip tokios – ar to užtenka, kad būtų pasiektas pakankamas istoriškumo suvokimas? Heideggeris nustato ribą, skiriančią dvi radikaliai skirtingas istoriškumo sampratas. Viena vertus, istoriškumas yra traktuojamas kaip periferinė „nekintama savybė“ (*Eigenschaft*), kuri išlaiko *in fine* istorišku apibūdinamo objekto turinį nekintamą; toks nekintantis objektas esą yra istoriškas, nes bėga laiku. Antra vertus, istoriškumas vertinamas kaip „betarpiškas gyvybingumas“ (*unmittelbare Lebendigkeit*), išreiškiantis objekto transformavimąsi[607].

607 *Ibid.*, s. 32–33.

Ši antroji kur kas radikalesnė „istoriškumo" samprata filosofinių bei mokslinių disciplinų atžvilgiu tampa lyg „benamė" (*heimatlos*[608]): siekdama išreikšti fakticiškosios gyvenimo patirties mobilumą, ji nebetenkina šių disciplinų poreikio objektyvuoti. Šioje patirtyje, kurią tematiškai jau pristatėme, istoriškumas veikia dvejopai: kaip „pilnybė" (*Erfüllung*), kurią sudaro istorinių formų daugybė, bet taip pat kaip našta (*Last*) ir kaip pančiai (*Hemmung*)[609]. Heideggeris čia nusigręžia ne tik nuo visiems žinomų istorijos filosofijų, bet, žvelgiant dar giliau, jis atsisako paties jas organizuojančio principo, iš esmės siekiančio *teikti saugumą*.

Šis atsiribojimas vyksta analizuojant tris labiausiai žinomas šio principo išraiškas: a. platoniškąją išraišką, b. radikalaus atsidavimo kelią, c. kompromiso tarp dviejų pirmųjų sudarymą. a. Platoniškoji keturių ribinių sąvokų – *mimesis* (laikiškoji būtis yra ant-laikiškosios būties „imitacija"), *paradeigma* (ant-laikiškoji būtis yra „archetipas"), *eidolon* (laikiškoji sfera yra „atspindys-atvaizdas"), *metexis* (laikiškoji sfera „dalyvauja" ant-laikiškume) – sistema siekia įtvirtinti „*objektyvią* būties jungtį tarp dviejų pasaulių – laikiškojo ir antlaikiškojo"[610]. Tokiu būdu šia sistema besiremianti laikiškumo tikrovės prasmės teorija išpildo tam tikrą saugumo poreikio raiškos būdą ir prasmę, atimdama iš istoriškumo jo nerimastingumą; b. antrasis kelias, kurį iš esmės nurodo Simmelis ir Spengleris, oponuoja platoniškajam tik paviršėliais: istoriškasis pasaulis, būdamas „vienintelė fundamentali tikrovė, *vienintelis* tikroviškas dalykas"[611], čia yra įtraukiamas į objektyvų istorinio tapsmo procesą[612]. Todėl, subtiliai pažymi Heideggeris, išvada apie Vakarų saulėlydį ir sąmoningas ją palydintis išgyvenimas paradoksaliai apima išsilaisvinimo

608 *Ibid.*, s. 34.
609 *Ibid.*, s. 37.
610 *Ibid.*, s. 45–46.
611 *Ibid.*, s. 46.
612 *Ibid.*, s. 43.

momentą[613]; c. kompromisas tarp dviejų pirmųjų teorijų siekia ne pabrėžti antlaikiškųjų normų absoliutiškumo vertę arba istorinio proceso svarbą, bet akcentuoti tai, kas dedasi ryšyje tarp dviejų pasaulių: čia „vertybės mums pasirodo tik per kokią nors reliatyvią formą, tačiau per ją atsispindi ir absoliutas“[614]. Žvelgiant iš arčiau, šie trys minėto principo veikimo būdai iš esmės yra nulemti pirmojo – platoniškojo: jeigu gyvenimas ir siekia saugumo pajautos, pasisakydamas *prieš* istoriją (pirmasis kelias), susitapatindamas *su* istorija (antrasis kelias) arba *remdamasis* istorija (trečiasis kelias), jis bet kuriuo atveju yra tempiamas absoliuto link – antlaikiškojo ar viena-laikiškojo, ar reliatyviai laikiškojo absoliuto link.

Taip, oponuodama daugialypei saugumo poreikio raiškai, iškyla nauja sąvoka, atitinkanti kitą istoriškumo sampratą, – „rūpestingumas“ (*Bekümmerung*). Ji nežvelgia į nerimastingumą kaip į istorijos objektą, bet jį tarsi išlaiko savo neramume ir tokiu būdu papildo tai, ko trūko filosofinių kategorijų sistemai. Jos reiškiama fakticiškoji būtis nėra akla: ji savyje turi prasmę, kurią reikia išaiškinti. Šiam išaiškinimui yra reikalinga nauja laiko sąvoka, aptinkama per „formalią nuorodą“ (*formale Anzeige*[615]). Pastarasis posakis, kuris užims centrinę vietą Heideggerio filosofijoje iki pat *Sein und Zeit* publikavimo, išreiškia naują požiūrį į objektą: šis nėra vertinamas kaip *sąvokinė esmė*, bet kaip *duotybė* savo grynume, pačiame savo davimo *fakte*. Kitaip sakant, yra svarstomas ne objekto ontinis lygmuo, bet jo ontologinis pobūdis. Kai tokiu objektu tampa laikas, tampa privalu patirti „laikiškumą pirmapradiškai fakticiškojoje patirtyje, visiškai pamirštant bet kokią grynąją sąmonę ir bet kokį grynąjį laiką“[616]. Laiko prasmė bus iš tikrųjų atrasta tik vadovaujantis šia grindžiamąja patirtimi.

613 *Ibid.*, s. 46.
614 *Ibid.*, s. 44.
615 *Ibid.*, §13.
616 *Ibid.*, p. 65.

Būtent čia įsiterpia heidegeriškieji Naujojo Testamento skaitymai. Jie remiasi principiniais metodiniais reikalavimais, kylančiais iš fenomenologinio filosofavimo būdo bei iš fakticiškosios gyvenimo patirties, kurią būtent toks filosofavimas siekia suprasti pirmapradiškai. Prieštaraujant klasikinėms religijos filosofijoms, kurios religiją verčia tik objektu, ir saugumo poreikio tendencijoms, šis tyrimas, kaip ir jo vykdomas fenomenologinis aiškinimas, įterpia laikiškumą į religinio vyksmo, ir būtent į krikščioniškosios tradicijos vyksmo, šerdį.

Kerigminio skelbimo, tikėjimo bei eschatologinio apsisprendimo fenomenai yra suvokiami tokie, kokie jie yra, t. y. kaip priklausantys fakticiškojo gyvenimo laikiškajai patirčiai. Čia ne tik yra atmestos klasikinės religijos filosofijos, bet ryškėja naujas fenomenologijos posūkis, kuriame fenomenologinis intencionalumas laipsniškai šliejasi prie būties, kuri yra čia, fakticiškai metama, ir kuriame yra braižomi radikalios religijos fenomenologijos projekto štrichai.

4. Šventasis Paulius ir pradinis krikščioniškasis tikėjimas

Komentuodamas *Pirmojo laiško tesalonikiečiams* ketvirtąjį skyrių, Heideggeris išskiria paruzijos bei krikščioniškosios vilties temas. Interpretuodamas pirmąją penkto skyriaus eilutę („Dėl laiko ir valandos, broliai, nėra reikalo jums rašyti“), jis priešpriešina „chronologinį“ laiko pobūdį, atspindintį „kontrolę“ laiko atžvilgiu, ir „kairologinį“ pobūdį, kuris išreiškia laiko nenuspėjamumą[617]. „Jeigu žmogus bando chronologiniais spėjimais ar turiningais apibūdinimais sukontroliuoti įvykį, kuriam šeimininkauti mes negalime, kuris turi įvykti staiga ir tapti viso mūsų gyvenimo pagrindu, jis šį mūsų negalimą valdyti ir būtent šia negalimybe mūsų gyvenimą grindžiantį įvykį paverčia kažkuo privalomu ir mūsų

617 *Ibid.*, §26, s. 98–100 ir „Priedas“, s. 151–153.

kontrolei pasiduodančiu“[618]. Išgyvenamas ateities moduliu[619], „kairologinis“ laikas, „lyg kalavijo ašmuo“, iš už anapus bet kokių „objektyvių turinių“[620] ir subjektyvistinių pretenzijų, atveria gyvenimui ir parodo apsisprendimo momentą. „Viešpaties sugrįžimo“, „eschatologinio“ laukimo, „pilnatvės“ tematikose Heideggeris įžvelgia specifišką krikščioniškosios patirties formą: „Atsivertimas krikščioniškosios patirties link veržiasi į išsipildymą“[621].

Komentuodamas *Antrajame laiške korintiečiams* randamą „dyglio kūne“ temą bei jos išreiškiamą ribinę patirtį[622], Heideggeris siekia pabrėžti krikščioniškojo gyvenimo ir tikrovės intymumą: apaštalas Paulius atsisako argumentuoti už save ir už savo skelbiamą žinią, remdamasis „ypatingais apreiškimais“; jį kankinantis „dyglys“ grąžina į tikrovę, kuri yra jo silpnumas. Iš čia kyla pagrindinis tvirtinimas: „Krikščioniškasis religiškumas priklauso fakticiškajai gyvenimo patirčiai, jis, tiesą pasakius, ir yra pati ši patirtis“[623]. Fakticiškasis gyvenimas atitinka laikiškumą, todėl krikščioniškasis religingumas ne tik gyvena laike, jis yra „laikiškumo išgyvenimas“[624]. Būtent dėl to krikščioniškojo tikėjimo specifinio hermeneutinio aiškinimo normą sudaro eschatologinis lygmuo.

5. Šventasis Augustinas ir nusigręžimas nuo „fakticiškumo“

Tas pačias problemas Heideggeris kelia ir paskaitų cikle *Augustinus und der Neuplatonismus*[625], siekdamas krikščioniškoje patirtyje

618 O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 48.
619 K. Lehmann, „Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger“, in: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, O. Pöggeler (Hrsg), Kiepenheuer & Witsch, 1969, s. 143.
620 O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 48–49.
621 „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“, in: GA 60, s. 121.
622 *Ibid.*, s. 98, 100 ir t.
623 *Ibid.*, s. 131.
624 *Ibid.*, s. 104 ir 116.
625 *Ibid.*, s. 159–299.

atskleisti „fakticiškumą" ir tikslindamas savo paties jam teikiamą prasmę: svarbi čia yra ne *Tatsächlichkeit* sąvoka, žyminti paprasčiausią pasaulyje išsidėsčiusių objektų patirtį, apie kurią kalba Husserlis savo *Ideen* pradžioje[626], bet Augustino posakis *facticia est anima*, reiškiantis sielos kiltį (*originarité*) iš už anapus jos pačios[627], tuo pačiu – apie fundamentalią ne-kiltį (*non-originarité*) to, kas jau yra čia duota ir ką reikia apmąstyti kaip čia iš anksto duotąjį: „tai duoda" („*il y a*")*.

Būtent norėdamas pagrįsti šią interpretaciją, Heideggeris fenomenologiškai skaito Augustino *Išpažinimų* x knygos 23 skyrių[628]: „Daug mačiau tokių, kurie nori apgauti, bet nė vieno, kuris norėtų būti apgautas. Tad kur jie pažino šį palaimingą gyvenimą, jei ne ten, kur pažino ir tiesą? Myli jie ir tiesą, nes nenori būti apgauti, ir, mylėdami palaimingą gyvenimą, kuris yra ne kas kita, kaip džiaugsmas tiesa, myli ir tiesą [...]. Jie myli ją, kai ji šviečia, ir nekenčia, kai įrodo juos klystant. O kadangi jie nenori būti apgauti, bet nori apgauti, myli ją, kai ji atsiveria pati, ir nekenčia, kai ji atveria juos. Dėl to ji atlygins jiems taip, kad tuos, kurie nenori būti jos atskleisti, atskleis prieš jų norą ir pati liks jiems neatsiskleidusi. Tokia, tokia, tokia, žmogaus dvasia, tokia akla ir suglebusi, gėdinga ir niekinga nori likti paslėpty, bet nenori, kad kas nors būtų paslėpta nuo jos. O atlyginama jai priešingai. Taip, kad ji nepasislepia nuo tiesos, o tiesa slepiasi nuo jos"[629]. Fakticiškasis gyvenimas čia atsiskleidžia dvilypiame judesyje, kuriuo žmonės myli tiesą, kai ji pasirodo, bet jos nekenčia, kai ji

626 E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris: Gallimard, 1950, §2, p. 17.
627 G. Agamben, „La passion de la facticité", in: *Questions ouvertes*, publication du Collège international de philosophie, Paris: Osiris, 1988, p. 63–84.
628 „Einleitung in die Phänomenologie der Religion", in: GA 60, s. 197–201.
629 Aurelijus Augustinas, *Išpažinimai*, Vilnius: Aidai, 2004, p. 238–239 (liet. vert. V. Stalioraitytė).

juos parodo: nors jie ir nori slėptis, patys pažindami, jie vis dėlto niekaip neišsigelbsti nuo to, kad yra pažinti tokio pažinimo, kuris pats galiausiai jiems lieka nepažinus. Tokiu būdu fakticiškumas reiškiasi tame, „kas lieka paslėpta savo atvirybėje, tame, kas pasirodo savo atsitraukime“[630].

Heideggerio dėmesys „fakticiškajam gyvenimui“ yra apspręstas XIX a. pabaigoje atsiradusių abejonių liberaliąja teologija ir jos krikščioniškojo gyvenimo supratimu. Vedamas šių abejonių, jis imasi nagrinėti istorinių mokslų metodologiją Ernsto Troeltscho, Adolfo von Harnacko ir Wilhelmo Dilthey'aus darbuose. Visi šie autoriai, teigia Heideggeris, suvokia istorinę analizę kaip augustiniškojo palikimo vakarietiškoje kultūroje gvildenimą. 1. Savo veikale *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluss an die Schrift „De civitate Dei“* (*Augustinas, krikščioniškoji Antika ir Viduramžiai*, 1915) Troeltschas siekia parodyti, kaip Augustinas įtvirtino etinį ir harmoningą santykį tarp pradinio krikščioniško gyvenimo raginimų ir kultūros poreikių[631]. Tokiu būdu jis atskleidžia, kokiu būdu krikščionybė galėjo išlikti kultūrinėje plotmėje anapus savo pirmapradės judėjiškos-graikiškos erdvės. 2. Harnackas savo knygos *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (*Dogmų istorijos apybraiža*, 1886–1892) trečiame tome parodo Augustino indėlį formuojantis Bažnyčios dogminei sistemai[632]. 3. Pagaliau Dilthey'us savo veikale *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (*Įvadas į dvasios mokslus*, 1883) nurodo epistemologinę naujovę, kurią įvedė šv. Augustinas, apmąstydamas Apreiškimą istorinėje perspektyvoje: taip buvo pradėtas procesas, atvedęs prie modernios istorinės sąmonės[633].

630 G. Agamben, *op. cit.*, p. 67.

631 „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“, in: GA 60, §1, s. 160–162.

632 *Ibid.*, §2, s. 162–163.

633 *Ibid.*, §3, s. 163–165.

Visos trys analizės, teigia Heideggeris, siekia įtvirtinti objektyvų krikščioniškos istorijos tęstinumą[634]. Tačiau idėja, pasak kurios įvairių istorinės krikščionybės epochų analizė gali duoti hermeneutinį krikščioniškojo tikėjimo supratimo raktą, nėra teisinga. Iš tiesų šį raktą galima rasti apaštalo Pauliaus skelbime, ir tik juo remiantis turi būti vertinama augustiniškųjų sąvokų sistema. Tačiau ši sistema pati atitrūko, išdavė tipiškai krikščionišką fakticiškumą, nors ir buvo jį aptikusi. Šis atotrūkis pasirodo *fruitio Dei* aiškinimo pobūdyje: priversta tarnauti hierarchizavimui tarp matomų ir nematomų dalykų, ši sąvoka pašalina iš fakticiškojo gyvenimo jo ontologiškąjį-laikiškąjį nerimastingumą ir jam priskiria ramybės Dieve, suvokiamame kaip *Summum bonum*[635], atilsį. Naudodamasis neo-platoniškuoju konceptiniu mechanizmu ir palaikydamas bendro matmens tarp Dievo ir žmogaus idėją, Augustinas, priešingai nei pats manė, neišbaigė *praeambules fidei*, bet iškreipė krikščioniškąją žinią, atplėšdamas ją nuo jos pirmapradės fakticiškosios struktūros. Heideggeris neslepia, kad savo augustiniškosios minties interpretaciją jis remia principais, rastais Liuterio tekstuose.

6. Jaunasis Liuteris ir „Kryžiaus teologija"

Priešindamasis scholastinei tradicijai, Liuteris atsisakė suprasti *Laiško romiečiams* 1-o skyriaus 20 eilutę kaip proto galimybės pažinti Dievą per kūriniją tvirtinimą. Toks pažinimas, žinoma, „vyko pasaulio pradžioje"[636], t. y. prieš nuodėmę; bet laikui bėgant nu-

634 *Ibid.*, §5, s. 166–167. Žr. J. A. Barash, *Heidegger et son siècle*, Paris: PUF, 1995, p. 71–89. Apie „atminties" tematiką, Heideggerio gvildenamą tame pačiame paskaitų cikle, žr. *Idem.*, „Les temps de la mémoire. Lecture heideggerienne de saint Augustin", in: *Transversalités*, 1996, nr. 60, p. 103–112.
635 Žr. šios knygos §4, 2, a.
636 M. Luther, „Commentaires de l'épître aux Romains", in: *Oeuvres*, t. II, Labor et Fides, p. 8.

sidėjėliai, „vis labiau ir labiau panirę į tamsą", „uždarė į neteisybės nelaisvę tą Dievo tiesą, kurią buvo pažinę"[637]. Kitaip sakant, joks santykio tarp Dievo ir Kūrinijos hierarchizavimas dabartinėje žmogaus nusidėjėlio būsenoje jau nėra įmanomas. Praėjus dvejiems metams po savo *Laiško romiečiams komentaro* parašymo, Liuteris iškėlė keturiasdešimt tezių, kurias pateikė Heidelbergo *disputatio* metu, dar labiau sustiprindamas savo argumentus[638].

Liuterio tvirtinimuose Heideggeris įžvelgė griežtą ištikimybę pradinės krikščioniškosios patirties fakticiškajam gyvenimui; nukreipdamas „Kryžiaus teologiją" prieš scholastinę „Šlovės teologiją", jaunasis Liuteris sugrąžinęs teologiją į jos pirmapradę vietą – išgelbėjimo pažadą – ir užkirtęs kelią spekuliatyvinės metafizikos užkratui. Tuomet, toli gražu nesiekdama scholastiškai suracionalinti dievybę, teologija atsinaujinusi soteriologiniu pagrindu. Galingai, nors ir paradoksaliai, Liuteris sujungė dieviškosios transcendencijos klausimą su išgelbėjimo ieškančio subjekto problematika. Bet čia Heideggerio pripažinimas baigiasi: Liuteris nesugebėjęs iki galo realizuoti tikslo, susieto su fakticiškuoju gyvenimu; jis paaukojęs pastarąjį patirties anapus idėjai, kaip ir visa metafizika, sudarydamas sąlygas gimti naujai scholastikai, kurią vėliau ir sukūrė Melanchthonas. Taigi Heideggeris nusigręžia nuo Liuterio. Juk, pasak jo, privalu išlaikyti ir apmąstyti istorinį fakticiškumo pobūdį. Fakticiškoji patirtis atsiranda tik laikiškume tokio išsipildymo, kurio objektyvuoti negali jokia teologija ir jokia metafizika.

Tačiau tai, dėl ko Heideggeris atmeta Reformos įkvėpėją, kartu yra ir tai, dėl ko jis jam lieka skolingas. Juk būtent iš Liuterio jis perėmė tvirtinimą, pasak kurio tikrasis pažinimas vyksta ne laipsniškai didėdamas, bet grįždamas į pirmapradiškumo erdvę: „Tasai, kuris nori tapti išmintingu, kalbėjo Liuteris Heidelbergo disputo

637 *Ibid.*, p. 28–29.
638 *Ibid.*, t. 1, p. 124–140.

metu, neturi ieškoti išminties žengdamas pirmyn ir didėdamas, bet privalo tapti kvailiu, ieškodamas kvailybės, t. y. atsitraukdamas ir grįždamas“[639]. Ar tai ne *Schritt zurück* apibrėžimas? Tokiu būdu mes galime nurodyti naują Heideggerio „teologinės kilmės“ aspektą. Savo krikščioniškosios tradicijos suvokimą jis atnaujina Liuterio įkvėptas, kaip ir jo minčių skatinamas gina šventraštinės teologijos programą, apvalytą nuo kompromisų su graikų-scholastine tradicija. Vis dėlto, bendrai paėmus, Heideggeris tik formaliai lieka teologijos rėmuose: fakticiškosios patirties pradinė vieta yra perkeliama nuo evangelinės dirvos ant graikų žemės.

7. Kierkegaard'as ir egzistencijos dialektika

Prisimindami pirmame paskaitų ciklo *Ontologija* (*Fakticiškumo hermeneutika*) puslapyje randamą nuorodą, mūsų cituotą šios dalies pradžioje, turime pripažinti dar vieną įtaką, kurią Heideggeris patyrė trečio dešimtmečio pradžioje – kierkegoriškuosius „smūgius“. Kadaise Jeanas Wahlas heidegeriškuosiuose „egzistencialuose“ bandė įžvelgti iš Kierkegaard'o paimtas idėjas[640]. Antai pastarojo kovose prieš laikraščius jis matė Heideggerio „Das Man“ ne-autentiškumo schemų analitikos užuomazgas: „Galimybės praradimas – viena vertus, savęs paties praradimas galimybių spektre – kita vertus, – čia vėl atrandame, perkeltas, tas pačias dvi kadaise Kierkegaard'o išskirtas nevilties formas“[641]. Šis neigiamas santykis su galimybe, *nu-galimybėjimas* (*dé-possibilisation*), reiškia ek-statinio santykio su laikiškumu praradimą: būtent dėl to neigiamumo, kilusio nuodėmėje ir per ją, kyla nerimas. Vienoje iš *Būties ir Laiko* pastabų skaitome: „S. Kierkegaard'as nuėjo toliausiai nerimo fenomeno

639 *Ibid.*, p. 137.
640 J. Wahl, „Heidegger et Kierkegaard. Recherche des éléments originaux de la philosophie de Heidegger“, in: *Recherches philosophiques*, t. II (1932–1933), p. 351.
641 *Ibid.*

analizėje“[642]. Nerimas atskleidžia pasaulį ir „Aš“ vietą pasaulyje; būtent jame yra pereinama iš ne-autentiškumo į autentiškumą. Tokiu būdu dvilypė ir pagrindinė Dasein egzistencialinės analitikos kategorija – žmogiškosios čia-būties nepirmapradiškumas, t. y. jos kaip „išmestosios“ (*jeté*) pobūdis – gimsta iš Kierkegaard'o atliktų nerimo analizių. J. Wahlo nuopelnas yra tas, kad jis labai anksti parodė, kaip Dasein analitikos konceptinis aparatas priklauso nuo būties fakticiškumo supratimo: „Žmogiškoji būtybė yra tokia būtybė, kuri į savo buvimą neatėjo pati per save. Niekada ji negalės pasitraukti iš šios išmestojo būsenos, iš *fakticiškumo*“[643]. Heideggeris pasisavina iš Kierkegaard'o puolančios baigtinybės patirties analizę, šią patirtį vadindamas fakticiškąja patirtimi.

Vis dėlto Kierkegaard'as nerimą, kaip nuopuolio ir kaltumo pėdsaką, vertina ir kaip pirmąjį žingsnį kelyje Dievo link, o Heideggeris jį traktuoja tik kaip žmogiškosios būties apreiškimą jos pačios baigtinybėje. Vardan fakticiškumo Heideggeris atmeta teologinę dimensiją: Kierkegaard'as analizavo nerimo fenomeną „teologiniame gimtosios nuodėmės problemos ‚psichologinio‘ išdėstymo kontekste“[644]. Šiam kontekstui nepriklausant, nuopuolio idėja jau nebereikš atskirto nuo Dievo žmogaus situacijos, bet tą egzistencijos būdą, kuriame yra užmiršta Būtis. O kreipimasis į dieviškąją transcendenciją bus suprantamas tik kaip šio užmiršimo, kuris taip pat yra ir fakticiškosios patirties užmiršimas, pėdsakas. Dėl šio kreipimosi, beje, Kierkegaard'as likęs tiek hegeliškosios, tiek scholastinės metafizikos belaisviu: „XIX a. Kierkegaard'as ėmėsi egzistencijos problemos, ją akivaizdžiai suvokė kaip egzistencinę ir skvarbiai ją pagilino. Tačiau egzistencialinė problematika jam yra tokia svetima, kad, žvelgiant iš ontologinio taško, jis yra visiškai priklausomas nuo

642 *Sein und Zeit*, s. 190.

643 J. Wahl, „Heidegger et Kierkegaard. Recherche des éléments originaux de la philosophie de Heidegger“, in: *Recherches philosophiques*, p. 354.

644 *Sein und Zeit*, s. 190.

Hegelio įtakos ir nuo Hegelio požiūrio į antikinę filosofiją. Todėl filosofijai yra naudingesni jo ‚pamokomieji' tekstai nei jo teoriniai traktatai, išskyrus tą, kuris svarsto nerimo sąvoką"[645].

§16. Fakticiškumas, fenomenologija ir hermeneutika

1919–1921 m. Heideggeris ėmėsi šalinti ne krikščionybę, bet scholastiką, jo akyse tapusią nepajėgia „patenkinamai atsakyti į jos pačios keliamus religinius klausimus". Heideggerio pastangas galima apibūdinti kaip siekį „išsivaduoti iš minėto pirmojo teologinio krikščioniškosios dogmatikos štampo"[646]. Būtent šiuose rėmuose turi būti suprastas jo huserliškosios fenomenologijos perėmimas bei grįžimas prie Aristotelio.

1. Huserliškosios fenomenologijos perėmimas ir grįžimas prie Aristotelio

„1921 m., – rašo Gadameris, – [Heideggeris] jau buvo stipriai paveiktas Husserlio fenomenologijos; grįždamas prie kadaise pradėtų Aristotelio filosofijos tyrinėjimų, dabar jis atrado visiškai kitą Aristotelį nei tas, kurį jam piršo studijų metais."[647]

a. Aristotelis „fenomenologas"

Iš tiesų, *Raportas Pauliui Natorpui*, parašytas 1922 m. baigiantis rudeniui, kai atsivėrė perspektyva gauti dėstytojo vietą Marburgo

645 *Ibid.*, s. 235.

646 H. G. Gadamer, „Un écrit ‚théologique' de jeunesse de Heidegger", in: M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, TER, 1992, p. 10. (Dvikalbis Heideggerio teksto *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (*Anzeige der hermeneutischen Situation*), parašyto 1922 m., leidimas su Gadamerio „Įvadiniu žodžiu". Šis tekstas plačiau žinomas pavadinimu „Raportas Natorpui". – vert. past.).

647 *Ibid.*

universitete, liudija apie visiškai naują Aristotelio minties suvokimą. Svarbiausias, daugybę kartų vartojamas šio teksto žodis – „fakticiškumas“ arba „fakticiškasis gyvenimas“[648] – pasitarnauja kaip filosofinio atsiribojimo nuo scholastikos vedlys. Paskaitų cikle *Augustinas ir neoplatonizmas* pasiūlytas skyrimas tarp faktualumo (*Tatsächlichkeit*) ir fakticiškumo (*Faktizität*) čia yra įtvirtinamas. „Faktualumas“ reiškia egzistencijos „arki-faktą“, „nusikreipusį į pasaulį“. „Fakticiškumas“ nurodo „ontologinę gyvenimo problematiką“ ir nėra faktualumo nulemtas: ši sąvoka apibūdina „egzistencinių [gyvenimo] galimybių pasirinkimą“[649]. Todėl filosofija, norėdama išlikti ištikima savo pačios esmei ir tyrinėdama fakticiškąjį Dasein gyvenimą, privalo būti „fundamentaliai ateistinė“[650]. Tačiau tai nereiškia nieko anti-religiško arba anti-dieviško: tai tik metodologinis poreikis atitikti fakticiškojo gyvenimo patirtį.

Taip esą galima suprasti pačią Aristotelio filosofijos programą. Tai, kas traktate *De anima* yra vadinama νοῦς, išreiškia patį „suvokimą“: „νοῦς yra – gryniausiai ir paprasčiausiai – suvokimas“[651], „bendravimas“ su daiktais ir „bendravimo išviešinimas“[652]. Aristoteliškoji Ἀλήθεια sąvoka niekaip nesisieja su realybės kontroliavimu, kurį lemia sprendinys; ji žymi suvokimą, kai yra siekiamas esinys kaip toks[653]. Niekada Aristotelis neišeina už „konkretaus ἀρχή tyrimo“ ribų, „jis lieka tik fakticiškose apibrėžtyse“[654].

648 Vien posakis „fakticiškasis gyvenimas“ yra pavartojamas ne mažiau kaip 49 kartus, ir dar 37 – tokie žodžiai kaip „fakticiškumas“, „fakticiškai“, „fakticiškas“ ar „fakticiška“!

649 M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, p. 27.

650 *Ibid.*

651 *Ibid.*, p. 40.

652 *Ibid.*

653 *Ibid.*, p. 38.

654 *Ibid.*, p. 45.

Tokio pobūdžio grįžimas prie Aristotelio yra nulemtas tam tikros tradicijos perstatymo (*déconstruction*) strategijos[655]: jo tekstai yra skaitomi naudojant hermeneutiką, juos atlaisvinančią ir nuo scholastinės teologijos, ir nuo tos, kurią pirmu savo mąstymo etapu kūrė Liuteris[656]. Fichte, kaip ir Schellingas ar Hegelis, – visi jie „yra kilę iš teologijos“, ne ta primityvia prasme, be abejo, kad jiems kadaise teko studijuoti teologiją, bet gilesne: jų „fundamentalus įkvėpis“ kilo iš scholastikos jiems perteiktų motyvų ir kategorijų, iš jos vykdyto graikiškai-krikščioniško realybės aiškinimo. Remdamasis savo plačiu Viduramžių mąstymo pažinimu, Heideggeris siekia teologinėje tradicijoje – nuo Petro Lombardo *Sentencijų* komentarų iki Okamiečio bei Liuterio darbų – įžvelgti tam tikrą „fundamentalių Aristotelio mokymų“ transformacijos logiką, apspręstą „tam tikro matymo būdo ir tam tikros interpretacijos“[657]. Juk Aristotelio tekstuose nėra nė pėdsako jokios *tiesos* sąvokos, suvokiamos kaip *adaequatio*, ar λόγος – kaip „galiojančio sprendinio“[658]. Vadovaujantis šia logika, įvyko dviguba išdavystė: pirmiausia nutolta nuo paties krikščioniškumo, nes, atidžiau pažvelgus, matyti, jog teologinė antropologija buvo labiau pagrįsta ne šiuo krikščioniškumu, bet aristoteliška „fizika“, „psichologija“, „etika“ ir „ontologija“; nutolta ir nuo graikų minties apskritai, ypač nuo Aristotelio, nes ši mintis buvo paversta uzurpuojančios savivalės objektu[659]. *Destruktion* uždavinys, viena vertus, būtų išgvildenti tikrąją šv. Augustino mintį, po to šv. Pauliaus antropologiją bei autentišką Jono evangelijos mokymą. Tačiau, kita vertus, šiame „žingsnyje atgal“ (*rücklaüfig*) atsiskleis – tokia yra vedamoji Heideggerio idėja – gili sąsaja tarp

655 *Ibid.*, p. 30 ir toliau.
656 *Ibid.*, p. 33.
657 *Ibid.*, p. 32.
658 *Ibid.*, atitinkamai p. 37 ir 38.
659 *Ibid.*, p. 32.

evangelinės aušros ir Aristotelio filosofijos, jeigu tik bus liekama fakticiškumo zonoje[660].

Raportas Natorpui, matome, yra reikšmingas mūsų tematikai daugeriopa prasme. Pirmiausia jis liudija apie ypatingą Heideggerio ištikimybę „fakticiškajam gyvenimui" – ištikimybę, lydimą Liuterio, Augustino bei Naujojo Testamento tekstų skaitymo. Taip pasirodo sąryšis tarp Heideggerio mąstymo prieš ir po 1920 m. Antra, ši ištikimybė yra palaikoma Heideggerio gebėjimo euristiškai vertinti dvi teologines tradicijas – scholastinę ir protestantiškąją. Kitaip tariant, „nuorodos dėl hermeneutinės situacijos"[661] apima taip pat ir dialogą, vykstantį tarp katalikiškosios-scholastinės ir protestantiškosios teologijų; būtent šio dialogo rėmuose, kaip liudija *Raportas,* yra naudojamas „žingsnio atgal" motyvas. Trečia, Aristotelis yra vertinamas kaip fenomenologinės „fakticiškojo gyvenimo" hermeneutikos mąstytojas, net jeigu pati „fakticiškojo gyvenimo" sąvoka yra išgaunama tyrinėjant „krikščioniškąją sąmonę"[662]. Žinoma, vėliau Heideggeris Aristotelį skaitys kitaip[663]. Bet tuo metu jo atliekami aristoteliškieji tyrimai bei jų dėstymas aplinkai paliko neišdildomą įspūdį: „Aristotelis mums buvo perteikiamas taip, – prisimena tuomet studentas Gadameris, – kad mes kai kada jau nesuvokdavome, kad Heideggeris pats su Aristoteliu nesitapatino ir turėjo savo atskirą metafizikos projektą – atstumas tarp jų atrodydavo išnykęs"[664]. Aristotelio kaimynystėje Heideggeris žengia savarankišką žingsnį – fenomenologinį

660 *Ibid.*, p. 33.
661 Tokia yra šio „Raporto" pavadinimo potemė.
662 *Ibid.*, p. 10 (Gadamerio „Įvadinis žodis").
663 Žr. E. Berti, „Les stratégies contemporaines d'interprétation d'Aristote", in: *Rue Descartes,* Paris: Albin Michel, 1991, ypač p. 35–40.
664 H. G. Gadamer, „Heideggers Wege", in: *Verifichte,* t. VIII, 1979, p. 4–33 (pranešimas, skaitytas Paduvoje 1979 m. sausį), cituota E. Berti, *Rue Descartes,* p. 36.

žingsnį. Todėl šis *Raportas* yra reikšmingas ir ketvirta prasme: nauja terminologija, kurią jis čia ima vartoti ir kuri bus plėtojama *Būtyje ir laike* („Das Man“, „rūpestis“, „krypti link“, *„Destruktion“*, Dasein „fakticiškasis laikiškumas“[665]), priklauso atnaujinto fenomenologinio mąstymo procesui, kuris ruošia centrinę būties laikiškumo tematiką.

b. Aristotelis ir filosofijos statusas

Dabar jau galime suprasti 1921–1922 m. žiemos semestrą skaitytame paskaitų cikle *Fenomenologinės Aristotelio interpretacijos* keltą filosofijos statuso problemą. Jeigu „filosofija yra fakticiškojo gyvenimo istorinis pažinimas (t. y. istorijos supratimas pačiame jos vyksme)“[666], pati „filosofijos istorijos“ sąvoka turėtų būti suvokiama kaip hermeneutinė: „Lemiamas dalykas yra šis: radikalus ir aiškus hermeneutinės situacijos kaip pačios filosofinės problematikos laikiškėjimo (*temporalisation*) vystymasis“[667]. Pirmoji paskaitų dalis vėlgi išryškina Aristotelio figūrą bei jos istorinį perėmimą Viduramžių krikščioniškoje scholastikoje, Kanto, neokantininkų bei Schleiermacherio raštuose[668]. Aristotelis savo mąstymu čia paprasčiausiai liudija apie radikalų filosofijos kaip tokios problemiškumą; tuo jis įveda į antrąją paskaitų dalį, pavadintą „Kas yra filosofija?“[669] Čia galima rasti pirmąsias užuomazgas to, kas 1935 m. bus išplėtota paskaitose *Įvadas į metafiziką*[670]. Filosofijos „apibrėžimo problema“ yra keliama pasitelkiant dvinarę schemą: „neįvertinimas“ – „pervertinimas“. 1. Esminė filosofijos

665 M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, p. 26.
666 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologischen Forschung*, GA 61, Frankfurt: Klostermann, 1987, s. 2.
667 *Ibid.*, s. 3.
668 *Ibid.*, s. 1–9 („Aristoteles und Aristoteles-Rezeption“).
669 *Ibid.*, s. 11–78.
670 Žr. §2.

„pervertinimo“ klaida yra ta, kad visi pasaulio ypatingumai yra niveliuojami „principo“ sąvoka. Taip yra užmirštama, kad „tikrasis principas yra egzistenciškai-filosofiškai atrandamas tik fundamentalioje aistros patirtyje“[671]. 2. Kitokia yra „neįvertinimo“ klaida, kuri uždaro filosofiją „konkrečiame darbe“[672], vykdomame pagal mokslinio pažinimo modelį[673]. Tačiau tikrasis konkretus darbas filosofijoje yra įmanomas tik „formaliame-nurodomajame“ (*formale-anzeigende*[674]) tyrime, o ši „formali nuoroda“ yra adekvačiai išgaunama tik egzistencinėje plotmėje ir jos laikiškajame fakticiškume. Pagaliau argi ne čia, aiškina Heideggeris, glūdi Platono posakio „Filosofija – tai filosofuoti [*Philosophie ist philosophieren*]“ prasmė, iš esmės nurodanti į veiksmažodinį, o ne daiktavardinį filosofijos apibrėžimo pobūdį?

Čia ir yra filosofijos gimimo vieta. Čia taip pat tampa suprantamas filosofijos kaip teologijos „taisytojos“ vaidmuo, apibrėžtas 1927 m. pranešime *Fenomenologija ir teologija*[675]. Filosofija „taiso“ ne vien teologiją, bet ir bet kokią kitą konceptinę plėtotę, nutolusią nuo pirmapradžio laikiškojo fakticiškumo. Kadangi filosofija yra radikalaus klausinėjimo aistra ir „tam tikras elgsenos būdas“, kadangi ji kaip tokia reikalauja „šokti į bangų mėtomą laivą“[676], reikia, kad jos sąvokos „būtų specifiškai pritaikytos prie fakticiškojo gyvenimo“[677].

671 *„Das genuine Prinzip ist existenziell-philosophisch nur in der Grunderfahrung Leidenschaft zu gewinnen“, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologischen Forschung*, s. 24.

672 *Ibid.*, s. 27.

673 *Ibid.*, s. 28.

674 *Ibid.*, s. 32.

675 *Wegmarken*, s. 66. Žr. taip pat čia, §1.

676 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologischen Forschung*, s. 37.

677 *Ibid.*, s. 49.

2. Dilthey'us ir „gyvenimo filosofija“

Tačiau Heideggeris vykdo fenomenologinę gyvenimo interpretaciją veikiamas taip pat ir Dilthey'aus[678]: „Posakis ‚gyvenimas‘ yra fundamentali fenomenologinė kategorija, jis išreiškia fundamentalų fenomeną“[679]. Savo uždavinį Heideggeris pristatinėja kaip tam tikrą reakciją į metafizines gyvenimo interpretacijas ir kaip moderniosios gyvenimo filosofijos pozityvių tendencijų įtraukimą į savo paties filosofinę programą[680]. Sujungdamas dvi sąvokas – „reikšmingumą“ ir „kryptingumą“ – jis siekia *atskleisti* gyvenimą kaip *judėjimą*. Šio judėjimo, šio mobilumo šaltinis – tai rūpestis: „Kiekviena patirtis kaip tokia yra susitikimas, vykstantis *rūpinimesi* ir dėl *rūpinimosi*“[681]. Būtent dėl to posakis „mąstyti gyvenimą“ turi būti suvokiamas pasitelkiant fenomenologinę intencionalumo sąvoką: „Dėl savo formalios fundamentalios struktūros intencionalumas atitinka kategorinę fakticiškumo struktūrą“[682].

3. Fakticiškumo hermeneutika
a. Ontologinė hermeneutika

Nuo šiol Heideggerio programos visuma tampa aiškiai matoma: ji sukasi apie „pagrindinį filosofijos dalyką – fakticiškumą“[683]. Pradėta kurti 1919 m., 1923 m. vasaros semestro paskaitų cikle *Ontologija* (*Fakticiškumo hermeneutika*) ši programa įgauna ontologinį pavidalą. Pačioje paskaitų pradžioje Heideggeris pareiškia,

678 *Ibid.*, s. 79–155 (trečioji dalis: „Das faktische Leben“).
679 *Ibid.*, s. 80.
680 Apie tai, kaip Heideggeris kritiškai pranoko Diltey'aus hermeneutiką, žr. P. Ricœur, *Du texte à l'action*, Paris: Seuil, 1986, p. 88–95.
681 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologischen Forschung*, s. 91.
682 *Ibid.*, s. 131.
683 *„Die Hauptsache in der Philosophie, die Faktizität“*, s. 99.

kad ontologijos „sąvoka, atitinkanti tyrimo reikalavimus, galėjo būti išgauta tik fenomenologijoje“[684] ir kad „ontologijos atsinaujinimo galima laukti tik iš fenomenologijos“[685]. Būtent todėl reikia kurti „fakticiškumo hermeneutiką“. Šis posakis tuo metu nebuvo naujas: jį plačiai naudojo neokantininkai, svarstydami epistemologinę priešpriešą tarp loginių sprendinių bei jų visuotinio-nelaikiško pobūdžio ir neišvengiamo istorinės egzistencijos faktualumo[686]. Tik Heideggeris jam suteikia visai kitą prasmę. Paskaitų pradžioje, išdėstydamas bendrais bruožais žodžio „hermeneutika“ istoriją, jis nurodo jo dvilypį įsišaknijimą: pirmiausia – graikų filosofijoje, Platono *Ijone* bei *Teaitete*[687], Aristotelio *De anima*, *Politikoje*, *Poetikoje* bei „περὶ ἑρμηνείας“ sąvokoje[688]; toliau – Biblijoje, kaip ir Filono Aleksandriečio bei Augustino raštuose[689]. Po to Heideggeris aprašo XVII a. įvykusį pertrūkį: „Nuo to momento hermeneutika jau nėra laikoma pačia interpretacija, bet kalba apie interpretacijos susidarymo sąlygas, jos objektą, priemones, perdavimą ir praktinį taikymą“[690].

Nepaisant šio lemiamo posūkio, kuriame aktyviai dalyvavo Schleiermacheris, Böckhas ir Dilthey’us, hermeneutika liko priskirta teorizuojančios sąmonės veiklos sferai. Tačiau hermeneutinis uždavinys, teigia Heideggeris, turi priklausyti nuo paties gyvenimo judesio, būti įskiepytas gyvenimo fakticiškume, kuris visada-jau yra hermeneutinėje situacijoje. Nebūdama, kaip ją

684 *Ontologie* (*Hermeneutik der Faktizität*), GA 63, s. 2.
685 *Ibid.*
686 T. Kisiel, „Das Entstehen des Begriffsfeldes ‚Faktizität‘ im Frühwerk Heideggers“, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*“, 1986–1987, nr. 4, s. 91–120.
687 *Ontologie* (*Hermeneutik der Faktizität*), GA 63, s. 9.
688 *Ibid.*, s. 10–11.
689 *Ibid.*, s. 11–12.
690 *Ibid.*, s. 13.

suprato Dilthey'us, bendra interpretacijos teorija, hermeneutika privalo atrasti save pačią, t. y. save suvokti kaip paties fakticiškumo bruožą, kaip „paties *Dasein buvimo būdą*“[691]. Todėl ji negali būti vertinama kaip kiti mokslai, o jos procesas – kaip ontinis tyrimas. Juk ji yra anksčiau už visus mokslus. Sutapatintos su bendrosios ontologijos projektu, hermeneutikos objektas yra pats Dasein – nes jis būva tik interpretuodamas.

b. Dasein hermeneutika

Hermeneutikos vieta yra Dasein, kuris kaip toks siekia savęs paties. Dasein nėra iš anksto apibrėžta būtybė, kurios esmę turėtų atskleisti hermeneutika; jis yra nuolat neišsipildantis ir todėl nuolat savęs siekiantis: „Dasein yra tik jame pačiame, tik jis pats. Jis yra, bet tik eidamas link savo paties savęs“[692]. Turime pastebėti, kad Heideggeris iškelia Dasein (ne-)apibrėžtumo tematiką, remdamasis krikščioniškąja tradicija. Jis vėl cituoja šv. Pauliaus tekstus (*1 Kor* 11, 7; *2 Kor* 3, 18; *Rom* 8, 29), bet taip pat Tatianą, Augustiną bei Tomą Akvinietį, pagaliau didžiuosius protestantiškosios tradicijos atstovus Cvinglį ir Kalviną[693]. Heideggeris čia ne tiek aiškina pačią fakticiškumo sąvoką, kiek jos santykį su žmogaus „savimi pačiu“. Kadaise W. Richardsonas nustatė, kaip smarkiai Heideggeris čia buvo paveiktas švento Augustino: „Žmogus nėra toks, kaip kitos būtybės; [...] jis yra esinys, kuris nėra iš pat pradžių *išsipildęs*, bet privalo save tobulinti ir užbaiginėti ir šioje užduotyje gali šlubuoti ir klysti“[694]. Atidžiai skaitydamas Schelerį,

691 *Ibid.*, s. 15.
692 *Ibid.*, s. 17.
693 *Ibid.*, s. 22–24.
694 „[That] man is not a being [like] other beings [...]; his own Being is not from the beginning a fait accompli but something that he himself must achieve, a task in wich he can default“, W. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, M. Nijhoff, 1963, p. 27–28.

Heideggeris siekia atlaisvinti „žmogų“ nuo bet kokios antropologijos, nuo „asmens“, „protingo gyvūno“ sąvokų. Antropologija kaip tokia visada izoliuotai iškelia kokią nors „natūralią“[695] žmogaus apibrėžtį. Priešindamasi bet kokiai „objektyviai“ ar „subjektyviai“ įtakai, kuri vestų į „barbarų platonizmą“[696], nesipainiodama su jokia „dialektine“[697] fenomenologija, fakticiškumo hermeneutika privalo *pati* rasti sau kelią ir ieškoti naujos fenomenologijos. Pastaroji turi ryžtingai tapti „galimybe“: „Fenomenologija organizuojasi kaip savo pačios galimybė“, galimybė ne ta prasme, kad „kiltų pati iš savęs“, bet kaip pati bepasirodanti ir tuo pačiu parodanti jos atskleidimo būdą, jo „kaip“ (*„comment“ de sa recherche*)[698]. Iš čia kyla ontologinė fakticiškumo hermeneutikos dimensija, tvirtai sujungta su būties-savimi (*l'être-soi*), kurią formuoja „rūpestis“, laikiškumu.

§17. Išvada. „Protestantiškasis“ įsiterpimas į fakticiškumą

1910–1919 m. periodas buvo pažymėtas perversmu *katalikiškosios* Heideggerio mąstysenos viduje, o 1919–1923 m. – jo didžiųjų filosofinių sprendimų *protestantiškąja* kilme. „Katalikybės sistemos“ atmetimą išprovokavo ne tik institucinio pobūdžio konfliktai, bet ir autonomiškos filosofijos siekis. O protestantiškoji tradicija jam leido pagrįsti atkaklų fakticiškojo gyvenimo tyrimo pasirinkimą. Tiksliau, šis filosofinis pasirinkimas buvo nulemtas priėmus dvi įtakas, kurios pradžioje Heideggeriui atrodė visiškai suderinamos: *liuteriškąją teologiją* ir beužsimezgančią *fenomenologiją*. Husserlio asmenybė puikiai simbolizuoja šį suderinamumą.

Protestantiškoje tradicijoje skaitydamas Liuterį, Heideggeris tuo pačiu interpretuoja šv. Paulių, šv. Augustiną bei Kierkegaard'ą.

695 *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63, s. 24–29.
696 *Ibid.*, s. 42. Heideggeris čia turi omenyje neokantininkus.
697 *Ibid.*, s. 43–47. Heideggeris turi omenyje Hegelį.
698 *Ibid.*, s. 74.

Jis išmoksta iš Liuterio derinti teologinį konceptualumą ir tikėjimo pirmapradiškumą. Pasisavindamas vėlgi iš Liuterio „žingsnio atgal" procedūrą, Heideggeris perkelia krikščioniško tikėjimo *Positum* į fakticiškojo gyvenimo sferą, jį atpalaiduodamas nuo bet kokio religinio Apreiškimo. Tokiu būdu, protestantiškoje kaimynystėje, įsitvirtina dviprasmis Heideggerio santykis su krikščioniškąja tradicija. Viena vertus, ja remdamasis Heideggeris plėtoja fakticiškojo gyvenimo supratimo schemas: tam pasitarnauja liuteriškoji pirmapradiškumo pajauta, pauliškoji kvailystė prieš bet kokią išmintį, pauliškasis *kairos*, Augustino teigtas žmogiškosios būties laikiškumas, kierkegoriškasis nerimas. Antra vertus, krikščioniškojo fakticiškumo vardan jis griežtai atmeta teologiją.

Antroji tyrimo kryptis – huserliškoji fenomenologija – savo ruožtu harmoningai įsijungia į fakticiškumo analizes. Pirmieji Heideggerio žingsniai fenomenologijoje, žengiami protestantiškosios krikščioniškosios tradicijos lauke, leidžia Heideggeriui dialoguoti su Dilthey'aus „gyvenimo filosofija" bei pranokti pastarojo sukurtą bendrąją hermeneutikos teoriją. Fakticiškumo hermeneutika derinasi su fenomenologine programa – „Prie pačių daiktų" (*Zu den Sachen selbst*)[699] – ir atveria Heideggerį bendrosios ontologijos projektui.

699 *Sein une Zeit*, §7.

Šeštas skyrius
Laikiškoji ontologija ir transcendencija

> Jeigu transcendencija yra tai, kas įgalina būties supratimą, jeigu jos pagrindas yra ekstatinis-horizontalusis laikiškumo susidarymas, tai šis susidarymas ir yra būties supratimo galimybės sąlyga.
>
> *Pagrindinės fenomenologijos problemos*

1923 m. birželio 18 d. Heideggeris buvo paskirtas ekstraordinariniu Marburgo universiteto profesoriumi. Husserlis, kuris suvaidino lemiamą vaidmenį šiame paskyrime, taip manėsi sudarąs Heideggeriui sąlygas protestantiškoje aplinkoje dirbti su nuo šiol jo privilegijuojama tema – „Liuteriu"; šioje aplinkoje jis esą galės su nauju įkvėpimu svarstyti filosofijos ir teologijos santykį: „Anot Husserlio, jis buvo tobulai susipažinęs su visais protestantiškosios teologijos pavidalais ir mokėjo visiškai suvokti jos nelygstamą vertę"[700]. Tuo pat metu Heideggeris pradeda rašyti *Būtį ir Laiką*, tiesa, ne pačiame Marburge, bet kluone šalia savo *Hütte* Totnauberge. Jam pirmą kartą teoriškai keliant „laiko" klausimą ir bendradarbiaujant su teologu ir egzegetu Rudolfu Bultmannu, pasirodo trečiasis jo teologinės kilmės aspektas.

§18. Nuo fakticiškojo Dasein į laikiškumą

1. „Teologas Bultmannas, kurį susitinku kiekvieną savaitę"

Puikiai pažindamas ne tik Liuterio mintį, bet ir XX a. pradžios protestantiškąją teologiją su jos didžiaisiais atstovais – Friedrichu

700 H. Ott, *Martin Heidegger. Eléments pour une biographie*, p. 129.

Gogartenu ir Karlu Barthu, – Heideggeris, apsistojęs Marburge, visiškai natūraliai tampa mėgstamiausiu Bultmanno pašnekovu. 1923–1924 m. žiemos semestrą jis dalyvauja pastarojo seminare apie šv. Paulių. 1924 m. birželio 13 d., rašydamas Jaspersui, Heideggeris taip apibūdina Marburgo nuotaikas: „Lauke – nepaprastai gražu, o universitete – jokios gyvybės, jokio akstino. Vienintelė žmogiška būtybė – teologas Bultmannas, kurį susitinku kiekvieną savaitę“[701].

a. Teologinė Bultmanno programa

K. Bartho pavyzdžiu, R. Bultmannas priešinosi „liberaliajai teologijai“, kuri plėtojosi XIX a. pabaigoje; savo antropologiniu dieviškosios paslapties supratimu, kuris dievybės pažinimą laikė žmogiškojo tyrimo rezultatu, ši teologijos rūšis negalėjo neįeiti į fundamentalų konfliktą su protestantiškosios Reformos pradininku. Barthas ir Gogartenas, prie kurių prisijungia ir Bultmannas, siekė dar labiau suradikalinti liuteriškąją tradicinės metafizikos interpretaciją: *Dominus dixit* – „Viešpats pasakė“, taigi vienas Dievas tinkamai kalba apie Dievą ir apie žmogų; teologija kalba jau *po* Dievo, ji mąsto jau *po* Dievo minčių.

Visi Heideggerio tyrimai trečiajame dešimtmetyje priklausė tai atsinaujinimo bangai, kuri protestantiškoje aplinkoje prilygo tikram sprogimui[702]. Heidegeriškosios egzistencialinės analitikos poveikis Bultmanno teologinei programai buvo nuodugniai

701 Laiškas cituojamas Hermanno Mörcheno, „Zur Offenhaltung der Kommunikation zwischen dem Theologen Rudolf Bultmann und dem Denken Martin Heideggers“, in: B. Jaspert (leid.), *Rudolf Bultmann: Werk und Wirkung*, Darmstadt, 1988, s. 234. Taip pat cituota H. Ott, *op. cit.*, p. 132.

702 K. Bartho *Laiško romiečiams komentaras* pirmą kartą buvo publikuotas 1918 m., o antrą, su pataisymais, – 1921 m. Nuo to laiko Barthas turėjo milžinišką įtaką. Žr. H. Zahrnt, *Aux prise avec Dieu. La Théologie protestante au XX^e^ siècle*, Paris: Cerf, 1969, p. 19.

išnagrinėtas, pradedant 1950 m[703]. Kuriama keletą dešimtmečių, ši programa iš esmės siekė „atsisakyti idėjos, pasak kurios šventraštiškas ir bažnytinis skelbimas yra susietas su senoviniu ir nuvalkiotu pasaulėvaizdžiu“[704]. Iš tiesų, persenę yra tik kosmologiniai biblinio teksto rėmai ir įvaizdžiai: „Biblinė pasaulio vizija yra mitologinė; todėl žmogui ji yra nepriimtina“[705]. Teologijos uždavinys tad turi būti hermeneutinis: įgalinti tokį krikščioniškąjį skelbimą, kuris griežtai atitiktų pirmapradį ryšį tarp dieviškojo Žodžio ir žmogiškosios egzistencijos branduolio. „Ne koks nors išorinis autoritetas skelbia, kokia yra Dievo valia [...], bet, pasitikint žmogumi, reikia laukti, kad jis pats iš savęs pamatytų, ko iš jo reikalaujama. Tai reiškia, kad Dievo įsakymai yra suprantami juose pačiuose“. Paklusnumas Dievui visuomet yra tuo pat metu ir paklusnumas Žodžio šaukimui, ir paklusnumas savo paties būčiai: „Radikalus paklusnumas yra tik tada, kai žmogus pats iš savęs suvokia, ko iš jo yra prašoma [...], t. y. kai žmogus nedaro ko nors dėl paklusnumo, bet pats yra tapęs paklusnumu savo paties būčiai“[706].

Būtent šiame kontekste reikia suprasti Bultmanno susidomėjimą „Martino Heideggerio egzistencijos filosofija“[707]. Filosofinėms sistemoms patyrus nesėkmę, pastarojo mąstyme filosofija vėl atranda savo „pirmąjį objektą“ – egzistenciją. Dabar galima tikėtis, kad ji „atvers tokias perspektyvas ir išgaus tokias sampratas,

703 Paminėkime tik L. Malevez, *Le Message chrétien et le Mythe*, Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1954; R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris: Aubier, 1956; A. Malet, *Mythos et Logos. La Pensée de R. Bultmann*, Genève: Labor et Fides, 1962; B. Quelquejeu, „Herméneutique bultmannienne et analytique existentiale“, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1965, nr. 49, p. 577–596.

704 R. Bultmann, *Jésus, mythologie et démythologisation*, Paris: Seuil, 1968, p. 205.

705 *Ibid.*

706 *Ibid.*, s. 83.

707 *Ibid.*, s. 213.

kurios bus labiausiai tinkamos suprasti žmogiškąją egzistenciją“[708]. Filosofavimas apie egzistencijos problemą čia turi tikslią reikšmę: klausiama ne apie tai, ar teologija gali ar privalo pasinaudoti filosofija, bet apie tai, ar savo vidinio gyvenimo dinamikoje žmogiškoji egzistencija yra paženklinta kažkokio dievybės pažinimo, atsirandančio dar prieš bet kokį Apreiškimą. Komentuodamas šv. Augustino žodžius – *„Tu nos fecisti ad te, et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te* [Sukūrei mus, Viešpatie, dėl Savęs, ir nerami bus mūsų širdis, kol neras atilsio Tavyje]“, – Bultmannas rašo: „Taigi žmogus iš anksto turi tam tikrą Dievo pažinimą, netgi jeigu jis jam nėra duotas per Dievo apreiškimą, t. y. per Kristuje veikiančią malonę“[709]. Išankstinis Dievo pažinimas yra duotas per visada jau veikiantį ryšį, ar jis būtų „sąmoningas, ar ne“, su Dievu. Todėl: „Klausti apie Dievą – tai klausti apie patį save“[710]; o iš čia kyla „išankstinio supratimo“ sąvoka, kuri reiškia būtent tai, kad „tikėjimas [...] nesuvokia apreiškimo kaip kažkokios naujovės: jis jį suvokia tik pats save jame suvokdamas kaip kažką naujo. Egzistencija išsipildo naujame egzistencijos suvokime“[711]. Bultmanno susidomėjimas „egzistencijos filosofija“ čia nurodo į savo fundamentalų motyvą: atskleisdama žmogiškoje-būtyje įrašytas egzistencines-formalias nuorodas, ši filosofija „gali suteikti tinkamus įrankius interpretuoti Biblijai, nes pastarajai egzistencijos supratimas yra svarbus“[712]. Tam tikra prasme Bultmannas

708 *Ibid.*, s. 220.
709 *Ibid.*, s. 218.
710 *Ibid.*; žr. taip pat p. 222: „Suvokti žmogiškąją egzistenciją jos santykyje su Dievu nereiškia nieko kito, kaip tik suvokti mano asmeninę egzistenciją“.
711 R. Bultmann, „Le problème de la théologie naturelle“, in: *Foi et Compréhension*, t. 1, Paris: Seuil, 1970, p. 331 (ilgai neskelbtas tekstas).
712 *Ibid.*, s. 221. Tuomet šios idėjos išprovokavo aštrius ginčus būtent su K. Barthu, kuris Bultmanno teologiniame pasirinkime įžvelgė tikrą išdavystę: *„Ich meine: dass Sie mit Ihrer Verhältnisbestimmung von Anthropologie*

perkelia į pačią teologiją filosofinį Heideggerio domesį fakticiškajai patirčiai ir jos istoriniam pobūdžiui, juo labiau kad būtent krikščioniškoji patirtis, kaip matėme, Heideggeriui ir buvo tas modelis, pagal kurį jis tyrė fakticiškąjį gyvenimą...

b. Baigtinumas ir transcendencija

Bultmannas siekia atnaujinti Dievo ir Žmogaus santykio statuso klausimą vardan dieviškosios transcendencijos, taip pat priešindamasis praeityje teologijos darytiems kompromisams su idėjomis apie „absoliutų subjektą" ar su idealistinėmis[713] „amžinųjų tiesų" sistemomis. Pats egzistavimas, pasak jo, turi būti laikomas būties „vieta". Aptardamas Dibelius'o knygą, išleistą 1925 m., Bultmannas rašo: „Autorius nesuvokia, kad reali žmogaus būtis nėra stovis (netgi jei pastarasis yra traktuojamas kaip antlaikiškas), bet kad žmogus realizuoja savo būtį savo veiksmuose"[714].

und Theologie das 18. und 19. Jahrhundert so wenig los geworden sind, dass Sie das alte unverschämte Diktat der modernen Philosophie unter dem neuen Heideggerschen Vorzeichen so wenigerkannt und abgewiesen haben, dass ich mich bei Ihnen schliesslich einfach in dasselbe Diensthaus Ägyptens zurückversetzt fühle, das wir nach meiner Auffassung mit der Absage an Schleiermacher und mit dem neuen Anknüpfen an die Theologie der Reformatoren verlassen haben sollten" (iš 1931 m. gegužės 27 d. Bartho laiško Bultmannui), K. Barth, R. Bultmann, *Briefwechsel*, t. 1, Aurich: Theologischer Verlag, 1971, s. 118.

713 Apie šį neigiamą Bultmanno požiūrį į idealizmą žr. jo straipsnį „Die Bedeutung der *dialektischen Theologie* für die Wissenschaft des Neuen Testaments [*Teologinės dialektikos* prasmė Naujojo Testamento mokslui]", parašytą 1928 m.: „Pasak idealizmo, žmogaus būtis yra sudaryta Logoso, proto, amžinybės ir absoliuto. Idealistinė teologija manosi kalbanti tuo pačiu metu ir apie Dievą, ir apie žmogų, nes ji yra įpratusi, sekdama klasikine ir antikine tradicija, mąstyti Dievą ir absoliutą. Iš tiesų ji kalba tik apie žmogų", *Foi et Compréhension*, p. 134.

714 R. Bultmann, „Religion historique et religion suprahistorique dans le christianisme?" (Martino Dibelius'o veikalo *Geschichtliche und über-geschichtliche Religion in Christentum* recenzija), in: *Foi et Compréhension*, p. 77.

Šis teologinis Bultmanno dėmesys baigtinybei sukelia Heideggerio susidomėjimą. Iki šiol iškraipyta visa stabdančių metafizinių substantyvinių terminų, nuo šiol baigtinybės analizė gali imtis nagrinėti tokį išsipildymo būdą, kuris vyktų laikiškai; būtent čia, istoriniame žmogaus egzistavimo vyksme, glūdi transcenduojanti atvirybė. Pats save trečio dešimtmečio pradžioje vadindamas „krikščionišku teologu“[715], Heideggeris ieško tinkamiausios terminologijos tikinčiojo fakticiškojo gyvenimo analizei išreikšti: „Nei objekto, nei subjekto sąvokų, – prisimena H. G. Gadameris, – nebuvo galima taikyti jo keliamai žmogiškojo Dasein fakticiškumo problemai“[716].

Tačiau čia ir baigiasi Heideggerio sutarimas su Bultmannu ir krikščioniškąja teologija. Atskleisdamas motyvus, dėl kurių buvo nusigręžta nuo baigtinybės, Heideggeris ima teigti esminį krikščioniškojo tikėjimo sandėrį su tradicine metafizika: pati krikščionybės esmė, o ne vien tik jos scholastinis pavidalas, yra šios metafizikos paliesta. Transcendentalinis ir istorinis Dasein susidarymas privalo būti svarstomas nepriklausomai nuo bet kokios teo-logijos. Heideggeris pradeda eiti nauju keliu, kuris jį veda „anapus teologinės programos“ – „į būties klausimą“[717]; atstatyta į savo pirmapradę situaciją, baigtinybė atveria laikiškąjį bendrosios ontologijos horizontą.

715 Šis savęs kaip „krikščioniško teologo“ įsivardijimas turi būti suprastas pagal fakticiškumo normas, kuriomis remdamasis Heideggeris kalba apie „save“: „Būtent su šiuo – istoriniu – ‚tokios-būties fakticiškumu‘ egzistencija juda; tai reiškia, kad aš išgyvenu vidinius iš mano fakticiškumo kylančius įpareigojimus ir kad aš juos išgyvenu lygiai taip radikaliai, kaip ir juos suvokiu. Šiam fakticiškumui taip pat priklauso ir tai – tik trumpam užsimenant, – kad aš esu krikščioniškas teo-‚logas‘“ (1921 m. rugpjūčio 19 d. laiškas K. Löwithui).

716 H. G. Gadamer, „Die religiöse Dimension in Heidegger“, in: *Mélanges M. Régnier: L'Héritage de Kant*, Paris: Beauchesne, 1982, p. 281.

717 *Ibid.*

2. Amžinybė ir laikas

a. Ontologinis laikas

Pranešimas *Laiko sąvoka*, skaitytas 1924 m. Marburgo teologams[718], geriausiai simbolizuoja Heideggerio asmenybės ir mąstymo lūžį: čia jau nebesimato jo, kaip jauno kataliko, pėdsakų, bet išryškėja jo, kaip mąstytojo, branda[719]. Šiame pranešime aptinkamos svarbiausios *Būties ir laiko* temos. Nuo šiol jau nebebus siekiama laiką suprasti pagal „teologinį požiūrį", t. y. remiantis amžinybe, pereinant „nuo amžinybės prie laiko", bet, kaip ir dera filosofui, kuris „netiki", „suprasti laiką, remiantis laiku"[720]. Nei teologinio, nei, tiesą pasakius, filosofinio[721] pobūdžio pranešimas kelia sau uždavinį surasti tokią laiko sąvoką, kuri atitiktų žmogiškosios čia-būties fakticiškumą.

Paprastas klausimas – „Kas tai yra laikas?" („Qu'est-ce que le temps?")* – nuo pat pradžių, teigia Heideggeris, nukreipia mąstymą erdvinio ir tęstinio įvykių suvokimo link; todėl Aristotelis ir siejo laiko sąvoką su esinio kaita: „ἐπεὶ οὖν οὐ κίνησις, ἀνάγκη τῆς κινήσεώς τι εἶναι αὐτόν. Nors jis pats nėra judėjimas, jis yra vienaip ar kitaip susijęs su judėjimu"[722]. Apie laiką turi būti klausiama kitaip: „Kas yra laikas?" („*Qui est le temps?*")*; tik taip pateiktas klausimas nukreipia į intymų pirmapradį santykį, kuris sieja laikiškumą ir Dasein. Heideggeris randa Augustino *Išpažinimuose*,

718 *Der Begriff der Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1989.

719 Žr. M. Haar, „Le concept de temps", in: *Cahier de l'Herne. Martin Heidegger*, Paris: l'Herne, 1983, p. 37.

720 *Der Begriff der Zeit*, s. 5–6.

721 Heideggeris čia pirmą kartą pristato savo mąstymą kaip nefilosofinį, duodamas dvilypį ir keistoką paaiškinimą: „Šie svarstymai taip pat nėra filosofiniai ta prasme, kad jų tikslas nėra pateikti sistemišką ir universaliai tinkamą laiko apibrėžimą"; ir: „Čia išdėstytos mintys tik tiek teturi bendro su filosofija, kad nėra teologinės", *ibid.*, s. 6–7.

722 *Ibid.*, s. 8. Heideggeris cituoja Aristotelio *Fiziką*, IV, 11, 219a.

XI knygos XXVII skyriuje, šio intymumo tematiką: *„In te, anime meus, tempera metior, noli mihi obstrepere quod est.* Tavyje, mano siela, aš matuoju laiko judėjimus (aš matuoju tave, kai matuoju laiką)“[723]. Kaip gaila, tęsia Heideggeris, kad Augustinas „čia ir apleido savo tyrimą“; jis nustatė laiko santykį su žmogiškąja egzistencija, su pačiu „Aš“ matmeniu: *„ipsam metior cum tempore metior“* / „Aš matuoju savo paties būseną, kartoju tai, kai matuoju laiką“[724]. O juk čia-būtis, skelbia Heideggeris, susitapatina su savimi pačia būtent savo „kraštutinėje galimybėje“ – savo pačios „mirtyje“, ir iš jos kylančiame laikiškume. Šis susitapatinimas įvyksta „anticipacijos“ (*Vorlaufen*) judesyje, transcenduojančiame „praėjusį-buvimą“ (*Vorbei*)[725]: „Anticipacija sugriebia praėjusį-buvimą kaip sava kiekvieno momento galimybė, kaip tai, kas dabar yra tikra“[726]. Taip yra nustatomas Dasein santykis su tikruoju laiku: „Būtis-ateičiai [...] duoda laiką, kadangi ji pati yra pats laikas“[727]. Taigi į santykį su pirmapradžiu laikiškumu suveda ne laikrodžių laikas. Čia-būties laikas nėra nei dabartis kaip akimirka, nei galimybė kaip potencialas: *dabartis* nėra kažkas uždaro, bet priklauso pačiai ateities-būčiai; *galimybė* nėra subjekto savęs paties plėtotė, bet nuolatinis mirties anticipacijos išgyvenimas.

b Augustiniškasis „intentio“ ir heidegeriškasis „Vorlaufen“

Vis dėlto šios Heideggerio mintys neatitinka augustiniškosios laiko sampratos, kaip ir nesuvokia, ką jos iš pastarosios savinasi. Heideggeris remiasi sąvokų *distentio-intentio* pora, kuria Augustinas įvardija dvilypį santykį su laiku. 1. *Išpažinimuose* skaitome: „Taigi

723 *Der Begriff der Zeit*, s. 11.

724 *Ibid.*

725 Visame pranešime net 17 kartų yra vartojamas žodis *Vorlaufen* ir net 29 kartus – *Vorbei*!

726 *Ibid.*, s. 20.

727 *Ibid.*

matau, kad laikas yra tam tikras ištįsimas“[728]; toliau: „Štai mano gyvybė: ji yra išsibarstymas [ištįsimas]“[729]. Plotinas žodžiu *distentio* žymi žmogiškosios būties „į-laikinimą“ – ši būtis yra palenkta kasdieniam laiko bėgimui, kurio atgal nenukreipsi. 2. Šis žodis gretinasi su tipiškai augustiniška sąvoka – *intentio*, žyminčia eschatologinės anticipacijos veiksmą. Jeigu *distentio* išreiškia „negatyvų“ santykį su laiku – pavergimą jam, tai *intentio* – „pozityvų“, nes juo išreiškiamas laiko suvaldymas; pirmu atveju žmogiškoji-būtis yra „į-laikinta“ („temporalisé“), antru – „ji pati į-laikina“ („temporalisant“)[730].

Maža to. Žmogaus vykdomas į-laikinimas sutampa su atsivertimo į Dievą Kūrėją judesiu: „Užmiršdamas praeitį, atsigręžęs ne į tuos dalykus, kurie ateis ir kurių nebeliks, bet į tuos, kurie yra priešais mane ir kuriuose aš neišsibarstau, bet į kuriuos linkstu, t. y. judu ne pagal *distentionem*, bet pagal *intentionem*, aš keliauju į aukštesniojo pašaukimo pergalę, kad išgirsčiau pašlovinimo balsą ir stebėčiau tavo grožį, kuris neateina ir nepraeina“[731]. Matome, kad augustiniškosios sąvokos nėra teisingai suprantamos, jas atskyrus nuo krikščioniškojo atsivertimo egzistenciškumo, kurį jos ir išreiškia.

Čia ir pasirodo, kad augustiniškoje sąvokų grupėje Heideggeris perstato reikšmes. Augustinas, naudodamas *intentio* sąvoką, siekia

728 „*Video igitur quandam distentionem*“, *Išpažinimai*, XI, XXIII, 30 (liet. vert. E. Ulčinaitė).

729 „*Ecce distentio est vita mea*“, *ibid.*, XI, XXIX, 39.

730 Naudojamės žodynu, siūlomu A. Solignac, „L'existentialisme de saint Augustin“, in: *Nouvelle revue théologique*, 1948 m. sausis, p. 11.

731 „*Praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis, ubi audiam vocem laudis et contempler delectationem tuam nec uenientem nec praetereuntem*“, *Išpažinimai*, XI, XXIX, 39 (liet. vert. mod.)

įvardinti žmogaus linkimą į Dievo pažadėtą amžinybę, tuo tarpu Heideggerio terminologijoje ši sąvoka tampa *Vorlaufen*, kuris žymi čia-būties linkmę į mirtingojo likimą. Pats šis reikšmių perstatymas remiasi dviejų sąvokų – *distentio* ir *aversio* – samplaika, o Augustino tekstuose jos yra aiškiai viena nuo kitos atskirtos. *Išpažinimuose intentio* reiškia radikalaus atsivertimo aktą *aversio – nuodėmės laikiškumo* – atžvilgiu, bet jokiais būdais ne *distentio – žmogiškojo baigtinumo laikiškumo* – atžvilgiu. Įeidamas į Dievo laiką, kuris yra amžinybė, siekiama *intentio*, žmogus *atmeta aversio* ir tik pranoksta *distentio*. Tuo tarpu pasak Heideggerio, *intentio* laikiškumas, kai tik tampa atlaisvintas nuo ryšio su amžinybe, yra traktuojamas kaip čia-būties kraštutinė galimybė, t. y. jos „buvimas-link-mirties". *Tokiu būdu tai, ką Augustinas plėtoja dvigubai, kaip du skirtingus santykius* – baigtinumas / išsipildymas *ir* nuodėmė / išgelbėjimas – Heideggeris *interpretuoja kaip vienintelį santykį* – kaip „Das Man / autentiškumas". Augustiniškojo *intentio* tapimas heidegeriškuoju *Vorlaufen* yra ir *formalus* augustiniškosios „anticipacijos" perėmimas, ir *esminis* pertvarkymas, dieviškosios iniciatyvos hermeneutiką pavertęs mirties kvietimo hermeneutika.

Taigi Heideggeris su Augustino mintimi išlaiko dvejopai problemišką santykį. Viena vertus, jis skaito Augustino raštus protestantiškosios teologijos rėmuose; jungdamas, kaip tai darė Liuteris, žmogiškąjį baigtinumą ir nuodėmingą sugedimą, Heideggeris atskiria *kasdieniškojo „Das Man" laikiškumą ir anticipacijos laikiškumą* kaip tik ten, kur Augustinas nustatė *nuodėmės (o ne baigtinybės) ir intentio* nevienalytiškumą. Antra vertus, jis remiasi krikščioniškąja laikiškumo dialektika, nutardamas, kad teologija nėra tinkama pirmapradiškam laikiškumui apmąstyti. Taip matome dar vieną gilią Heideggerio teologinės kilmės formą. Tai, ką jis perima iš Augustino, – kad laikas priklauso žmogiškojo subjekto sferai, – lemia taip pat ir tai, ką jis Augustino mąstyme ginčija, – kad žmogiškasis laikas išsipildo dieviškajame atilsyje. Heideggeris užsispyrusiai

laikosi tokio pirmapradžio laikiškumo apmąstymo, kuris niekada neatlieka šuolio į „antistoriškumą" ar kokio nors „pasaulėvaizdžio" „įsivaizdavimą"[732]. Jis visada lieka patirtinėje čia-būties plotmėje.

§19. Fenomenologinės ontologijos link

Remdamasis šiuo programiniu įsišaknijimu laikiškume, Heideggeris fenomenologijoje plėtoja tik jam būdingą mąstymą. Tiesą pasakius, huserliškosios fenomenologijos atžvilgiu jis įvykdo tikrą perversmą, matomą jau 1925 m. vasaros semestrą skaitytose paskaitose *Prolegomenai laiko sąvokos istorijai*[733].

1. Husserlis ir fenomenologinė „proskyna"[734]

Paskaitų pradžioje Heideggeris pristato reikšminius pakeitimus, kuriuos Husserlis įgyvendino „intencionalumo" sąvokoje, ją perėmęs iš Brentano ir scholastikos[735]. Jeigu „suvokimas kaip toks, ar jis būtų teisingas, ar tik iliuzinis, yra intencionalus"[736], vadinasi, jau nebegalioja tas radikalus išoriškumas, būdingas subjekto / objekto santykiui: „Intencionalumas yra bet kokios patirties struktūra, o ne tik kažkoks santykis, užsimezgęs jau vėliau"[737]*. Tačiau, be „intencionalumo struktūros" atradimo, Husserlio esminis indėlis, pasak Heideggerio, yra „kategorinės intuicijos" analizė.

732 *Der Begriff der Zeit*, s. 25.
733 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, 1979.
734 „Fenomenologija yra radikalus filosofinis tyrimas kaip toks – ir tokia ji buvo jau pirmą kartą pasirodžiusi Husserlio *Loginiuose tyrinėjimuose*", M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote (Rapport à Natorp)*, p. 28; „[Husserlio] *Loginiai tyrinėjimai* fenomenologijai sudarė proskyną", *Sein und Zeit*, §7, s. 38.
735 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, s. 35.
736 *Ibid.*, s. 40.
737 *Ibid.*, s. 47–48.

Cėringeno (Zähringen) seminare (1973) Heideggeris taip kalbės apie šios sąvokos ontologinę reikšmę: „Savo kategorinės intuicijos analizėmis Husserlis išlaisvino būtį nuo jos uždarymo sprendinyje“[738]. Iš tiesų *Loginių tyrimų* šeštoje dalyje 44 paragrafe Husserlis rašė: „Būtis nėra nei sprendinys, nei koks nors realus sprendinio komponentas“[739]. Nukreipta prieš bet kokį nominalizmą ir empirizmą, Husserlio programa siekė pateisinti tai, kas pirmapradiškai yra suteikiama per intuiciją, kaip ir patį intuicijos aktą. „Kategorinės intuicijos“ sąvoka, analogiška „juslinei intuicijai“[740], Husserliui reiškė patį didžiausią būties pažinimo ir pažinimo būties akivaizdoje išsiplėtimą ir pirmapradiškiausią tokio pažinimo instanciją. Heideggeris puikiai suvokė šio didžio – „paties didžiausio“ – huserliškosios fenomenologijos atradimo reikšmę. Jis, beje, atliepia Aristotelio teiginį apie tiesos statusą *Metafizikoje*: „Tiesa – tai suvokti (sugriebti) ir ištarti tai, kas suvokiama (sugriebiama)“[741]. Tiesa nėra pirmiausia predikacinis sprendinys, bet ištariantis suvokimas (sugriebimas), ištartis, kuri pati yra „suvokiama“ („sugriebiama“). Būtent čia yra graikų mąstymo kulminacinis taškas, prie kurio iš pagrindų prisijungia Husserlio fenomenologija: „Taip fenomenologija išlaisvina tiesos sąvoką nuo jos apribojimo santykiuose,

738 „Seminar in Zähringen“, in: *Vier Seminare*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1977, s. 115.

739 *„Das Sein ist kein Urteil und kein reales Bestandstück eines Urteils“*, E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, t. II, II dalis, Husserliana, Nijhoff, 1984, s. 668.

740 Šia tema Heideggeris Cėringeno seminare pateikė tokią analizę: „Kaip Husserlis prieina prie kategorinės intuicijos? Atsakymas aiškus: kadangi kategorinė intuicija yra *kaip* juslinė intuicija (ji yra suteikiančioji), Husserlis prieina prie kategorinės intuicijos, naudodamasis *analogija*. Analogijoje kažkas suteikia matmenį atitikimui. Analogijoje tarp dviejų rūšių intuicijų, kas ką atitinka? Atsakymas: jusliniai duomenys suteikia matmenį, o kategorinis lygmuo yra juslinių duomenų *analogon*. Kategorinė intuicija yra juslinei intuicijai ‚analoguojama‘“, *Vier Seminare*, s. 114.

741 Aristotelis, *Metafizika*, Θ, 10, 1051 b.

sprendiniuose [...]. Net ir aiškiai to neįsisąmoninusi, ji grįžta prie tos plačios tiesos sąvokos, kuri leido graikams – t. y. Aristoteliui – vadinti tiesa ir suvokimą kaip tokį, ir paprasčiausią kažko suvokimo faktą“[742]. Jeigu kategorinė intuicija yra toks vyksmas, kuriame būtis ir tiesa yra ištariamos identiškai, būties tiesa tegali būti pačios būties prisistatymas, vykstantis per ją pačią.

Čia pasirodo, Heideggerio žodžiais tariant, trečiasis fundamentalus huserliškosios fenomenologijos atradimas šalia „intencionaliosios struktūros“ bei „kategorinės intuicijos“ atradimų: *a priori*. Pastarąjį reikia suprasti ne kaip kokią nors kantiškąją pažinimo kategoriją, ne kaip subjektyvumo, kad ir giliausią, bruožą, bet kaip struktūrą, priklausančią pačiai būčiai[743]. Heideggeris ieško argumentų Parmenido ir Platono filosofijose: „*A priori* atradimas yra identiškas būties sąvokos atradimui ir Parmenido tekstuose, ir po jų atsiradusioje Platono filosofijoje“[744]. Žvilgsnio nukreipimas nuo „esinio“ į „būtį“ reiškia iki-supratiminį suvokimą, kuriame solidariai dalyvauja „intencionalumas“, „intuicija“ ir „*a priori*“. Tik taip yra iki galo suprantamas pirmasis fenomenologijos principas – *Zu den Sachen selbst*.

2. Heidegeriškasis posūkis fenomenologijoje

Tačiau čia ir pasibaigia Heideggerio reiškiamas pripažinimas savo mokytojui. 1925 m. jų išsiskyrimui jau yra susidariusios sąlygos: fenomenologija (tiek huserliškoji, tiek ir šėleriškoji) nesugebėjo suprasti „fundamentalaus būties prasmės klausimo“[745].

a. Huserliškosios fenomenologijos ribotumai

Savo kritiką Heideggeris pradeda nuo Husserlio „redukcijos“ sąvokos. Jai pastarojo suteiktas statusas sąmonę vėl paverčia

742 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, s. 73.
743 *Ibid.*, s. 102.
744 *Ibid.*
745 *Ibid.*, s. 124.

absoliučia sfera: „Svarbiausia problema Husserliui visiškai nėra sąmonės buvimo pobūdžio problema; jis veikiau vadovaujasi tokiu klausimu: kaip apskritai sąmonė gali tapti kokio nors absoliutaus mokslo objektu?“[746] Heideggerio abejojimas fenomenologinės redukcijos prasme atsiranda dėl jo dėmesio fakticiškumui: „Redukcijoje nėra paisoma tos sąmonės tikrovės, kuri atsiranda, žmogui užimant fakticišką nuostatą [...]. Būtent dėl to yra prarandamas vienintelis galimas pagrindas klausinėjimui apie intencionalią būtį“[747]. Svarbu pastebėti, kaip glaudžiai Heideggeris sieja fakticiškumo ir ontologijos tematikas fenomenologiniu vadinamo projekto rėmuose. „*Prolegomenuose* išdėstyta redukcijos kritika neša kur kas bendresnę ir fundamentalesnę kritiką – lemiamo būties klausimo užmiršimo, *intencionalaus buvimo būdo* užmiršimo kritiką“[748].

b. Ontologija kaip tikroji fenomenologija

Nusigręžimas nuo Husserlio tampa visiškai akivaizdus, Heideggeriui rašant: „Nėra jokios ontologijos *šalia* fenomenologijos, bet atvirkščiai – ontologija kaip mokslas tegali būti tik fenomenologija“[749]. Lygybės ženklas, čia dedamas tarp *ontologijos* ir *fenomenologijos*, yra tikslus paneigimas to, ką tvirtino Husserlis 1913 m. savo *Ideen*: „Savyje ontologija – turėtume daug ką apie tai pasakyti – nėra fenomenologija“[750]. Taigi kalba neina apie paprasčiausią nusigręžimą nuo „Husserlio fenomenologijos“. Žvelgiant giliau, čia vyksta Husserlio atmetimas pačiame fenomenologijos lauke. Heideggeris apie tai užsimins *Būties ir Laiko* 7 paragrafe: „Vienintelis tinkamas fenomenologijos supratimas – ją suvokti

746 *Ibid.*, s. 147.
747 *Ibid.*, s. 150.
748 J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris: Vrin, 1990, p. 223.
749 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, s. 98.
750 E. Husserl, *Ideen II*, I priedas, §6, Hua, V, s. 129.

kaip galimybę“[751]. 1929 m. pats Husserlis, rašydamas Romanui Ingardenui, patvirtins jo išsiskyrimą su Heideggeriu: „Kruopštus Heideggerio *Tyrimas*?* Aš priėjau prie išvados, kad negaliu šio darbo vertinti kaip telpančio į mano fenomenologijos rėmus, ir dar daugiau – kad esu priverstas, deja, jį ištisai ir visiškai atmesti tiek dėl jame naudojamo metodo, tiek ir, iš esmės, dėl ten išsakomų dalykų turinio“[752]. Heideggerio pasirinkimas, atvedęs jį į konfliktą su Husserlio filosofija, išryškėja reikalavime kitaip vertinti „sąmonės būtį natūralios sąmonės nuostatos atžvilgiu“[753]. 1927 m. vasaros semestro paskaitų cikle *Pagrindinės fenomenologijos problemos* Heideggeris sutapatina fenomenologinę ontologiją su pačia filosofija ir jos likimu: „Dabar mes galime teigti: būtis yra tikroji ir vienintelė filosofijos tema“[754]; šiek tiek žemiau: „Ištirti pagrindines fenomenologijos problemas nereiškia nieko kito, kaip iš pagrindų pateisinti tvirtinimą, jog filosofija yra būties mokslas, ir parodyti, kaip ji juo yra“[755].

Suprasti, kaip filosofija gali būti fundamentali ontologija, reiškia naudotis tokiu metodu, kuris „neturi nieko bendro su jokių kitų mokslų metodu – juk šie mokslai, būdami pozityvūs, nagrinėja tik esinį“[756]. Tiesa, žvilgsnio nukreipimas nuo esinio link būties yra pavadinamas „fenomenologine redukcija“, bet ši sąvoka čia turi visai kitą reikšmę nei ta, kurią jai teikė Husserlis 1913 m. savo *Ideen*. Pastarajam metodas yra naudojamas „nukreipti analizę nuo natūralios žmogaus nuostatos daiktų ir asmenų pasaulyje

751 *Sein und Zeit*, s. 38.
752 E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, Nijhoff: 1968, s. 56 (1929 m. gruodžio 2 d.).
753 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, s. 162.
754 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Frankfurt: Klostermann, 1975, s. 15.
755 *Ibid.*
756 *Ibid.*, s. 26.

į transcendentalinį sąmonės gyvenimą bei į jos ‚noetines-noematines' būsenas"[757]. Tuo tarpu Heideggeriui „fenomenologinė redukcija" reiškia tyrimo nukreipimą į būties kaip tokios supratimą[758], o jau ne į „sąmonę", kuri tą supratimą tik užgožia. Toks nukreiptumas pareikalauja iš fenomenologinio metodo būtį įvertinti „pozityviai": „Šią projekciją, kuri iš anksto duoda esinį jo būtyje ir jo ontologinėse struktūrose, mes vadiname *fenomenologine konstrukcija*"[759]. Analizės „nukreipimas" nuo esinio į būtį, pastarosios pozityvus svarstymas, t. y. „konstrukcija" bei su ja susijęs fenomenologinės ontologijos metodas pareikalauja trečio atramos taško – „destrukcijos". Tam, kad filosofija būtų ontologiškai išaiškinta, sąvokos, atsiradusios metafizinėje tradicijoje, turi būti atitinkamai ištirtos ir atpažintos: „Konceptinė būties ir jos struktūrų interpretacija, t. y. redukcinė būties konstrukcija, reikalauja būtinai atlikti destrukciją (*Destruktion*), kitaip sakant, kritinę dekonstrukciją (*kritischer Abbau*) tų sąvokų, kurios yra plačiai vartojamos, tam, kad būtų galima prieti prie tų šaltinių, iš kurių jos atsirado. Tik vykdydama tokią destrukciją, ontologija gali fenomenologiškai ir iki galo pagrįsti savo sąvokų autentiškumą"[760].

Vis dėlto šios aiškiai ontologinės fenomenologijos originalumas pasirodo tik tvirtinant jos „laikiškumą": „Mes interpretuojame būtį per laiką (*tempus*). Mūsų interpretacija yra laikiška interpretacija. Gelminė ontologijos problematika – būties prasmės nustatymas per laiką – yra tad laikiškumo problematika"[761]. O jungiant dvi tradicines problemas – būties ir laiko problemas – yra naujai keliamas transcendencijos klausimas.

757 *Ibid.*, s. 29.
758 *Ibid.*
759 *Ibid.*, s. 29–30.
760 *Ibid.*, s. 31.
761 *Ibid.*, s. 22.

§20 Transcendencijos horizontas

Ontologinė problema, Heideggerio apmąstoma nuo to momento, kai į jo rankas pateko Brentano darbai, laipsniškai susimaišė su laiko problema. Laiške tėvui Richardsonui Heideggeris tvirtins, kad „laiko klausimas buvo keliamas lygiai taip pat intensyviai kaip ir būties“[762]. Toks intensyvumas galėjo atsirasti tik dėl nuolatinio ontologinės problemos „radikalėjimo“[763], o intymi būties ir laiko savitarpio priklausomybė ne tik nenustelbė transcendencijos problemos, bet vertė ją svarstyti naujai.

1. Laikiškojo Dasein transcendencija

„Būties sąvoka yra pati bendriausia“, tačiau šis „bendrumas“ nėra „rūšies“ bendrumas[764]. Tai reiškia, kad laikiškumo sąvoka, per kurią yra suvokiama būtis, niekaip nėra tokia sąvoka, kuri savo bendrybe išreikštų kažkokią, šiuo atveju „pačią aukščiausią, esinio plotmę“[765]. Kadangi būties nėra kitur, kaip tik Dasein supratime, laikiškumo suvokimas yra įmanomas tik suprantant Dasein laikiškumą: „Tik remiantis Čia-būties (*Da-sein*) įsišaknijimu laikiškume galima suprasti egzistencialinę fenomeno [...] būti-pasaulyje galimybę“[766]. Visos Dasein laikiškumo – „kasdienybės“ (*Alltäglichkeit*), „istorialumo“ (*Geschichtlichkeit*) ir „į-laikėjimo“ (*Innerzeitigkeit*)[767] – analizės žymi Dasein kaip būti-pasaulyje transcendencijos „lygius“.

762 „Lettre au R. P. Richardson“, in: *Questions IV*, Paris: Gallimard, 1976, p. 182.

763 Žr. J. Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale*, Paris: Millon, 1989.

764 *Sein und Zeit*, §1, s. 3.

765 *Ibid.*

766 *Ibid.*, §69, s. 351.

767 *Ibid.*, atitinkamai antrosios sekcijos IV, V ir VI skyriai. Žr. kaip šiuos skyrius nagrinėja P. Ricœuras, *Temps et Récit*, t. III, Paris: Seuil, 1985, p. 90–144.

a. „Kasdienybė“, „istorialumas“, „į-laikėjimas“

Kasdienybiškame *Būties-pasaulyje* lygmenyje Dasein galimybę sudaro pati pasaulio transcendencija: „Čia atvirybėje pasaulis iškart yra atvertas“[768]. Jeigu būtis visada-jau yra Dasein pasaulyje, tai „*transcendencijos problema* negali būti keliama kaip klausimas, kokiu būdu subjektas išeina pats iš savęs ir ateina prie objekto [...], bet tikrasis klausimas čia būtų: kas padaro, kad esinys gali pats save suvokti kaip esantį pasaulyje ir, šitaip susivokdamas, gali būti objektu?“

„Atsakymą duoda atsigręžimas į pasaulio transcendenciją, pagrįstą horizontaliai ir ekstatiškai“[769]. Atitrauktas nuo kasdienybės „Das Man“ iliuzijų, Dasein atsiduoda savo tikrajam būti-pasaulyje likimui, kuris yra *būti-link-mirties*: toks yra jo „istorialumas“, kurio suvokti istorijos mokslas (*Historie*) nepajėgus ir kuris yra ta priemonė, kuria Dasein priima savo paties fakticiškumą: „Vienintelė priežastis, dėl kurios Dasein gali pakelti likimo smūgius, yra ta, kad savo buvimo gelmėje jis *yra* likimas būtent šia prasme“[770].

Išgyvendamas savo istorialumą, Dasein suvokia savo baigtinybę ir įsišaknija tikrojoje transcendencijoje. Jis yra ne tik „laikiškas“ ir „laike“, jis yra „į-laikėjęs“, suaugęs su fakticiškąja patirtimi, kuri „laikina“[771]: „Dasein mesta-būtis yra tai, dėl ko oficialiai *yra-duodamas* [*il y a, es gibt*] laikas“[772]. Dasein *į-laikėjimas* transcenduoja laiko datavimą ir chronologinį plėtimąsi todėl, kad jis pirmapradiškai yra *pasaulio laikas*, t. y. pats *pasaulis*.

b Laiko perteklius

Kad laikas nėra nei „subjektyvus“, nei „objektyvus“, lemia ne koks nors jo trūkumas, bet, atvirkščiai, jo perteklius (*excès*): „Pasaulio

768 *Sein und Zeit*, s. 365.
769 *Ibid.*, s. 366.
770 *Ibid.*, §74, s. 384.
771 *Ibid.*, §78, s. 405.
772 *Ibid.*, §80, s. 412.

laikas yra ‚objektyvesnis' nei bet koks kitas objektas, nes, sudarydamas pasauliui priklausančio esinio galimybę, jis kiekvieną kartą yra horizontaliai ir ekstatiškai ‚objektyvuotas' (‚išmestas', *‚objecté'*) kartu su pasaulio atsivėrimu"[773]. Ir: „Pasaulio laikas yra taip pat ‚subjektyvesnis' nei bet koks įmanomas subjektas, nes, rūpestį suprantant teisingai, t. y. kaip buvimą iš savęs paties egzistuojant fakticiškai, laikas padaro įmanomą taip pat ir šį buvimą"[774]. Laikas yra perteklius ne vien paprasčiausiai dėl to, kad jis yra „ankstesnis" už bet kokį subjektyvumą ar objektyvumą, bet todėl, kad „būtent [jis] sudaro pačią šio ‚ankstyvumo' galimybę"[775]. Remdamasis Dasein analize, Heideggeris sugrąžina ontologiją į laikiškumą ir tuo pačiu laikiškumą į ontologiją. Transcenduodamas būtį ir laiką ir iš čia gaudamas savo paties transcendenciją, Dasein verčia pranokti tradicines transcendencijos ir imanencijos sąvokas.

2. Tradicinio transcendencijos / imanencijos santykio pranokimas

Po to, kas buvo pasakyta, galime tik stebėtis, jog 1927 m. skaitytose paskaitose apie *Pagrindines fenomenologijos problemas* Heideggeris dar imasi aiškinti, kas jį skiria nuo katalikiškosios tradicijos: „Kai kas sako, kad mano filosofija yra katalikiška fenomenologija. Tokios kalbos neabejotinai kyla todėl, kad aš esu įsitikinęs, jog tokie mąstytojai kaip Tomas Akvinietis ar Dunsas Škotas kai ką nusimanė apie filosofiją, galbūt kur kas daugiau nei kai kurie modernieji filosofai. Tačiau katalikiškos fenomenologijos sąvoka yra dar absurdiškesnė nei protestantiškos matematikos"[776]. Iš tiesų Heideggeris plėtoja tokią laikišką ontologiją, kurios radikalumas išjudina tradicinio ontologinio ir teologinio konceptualumo pamatus: jeigu laikiškumas „sudaro [Dasein] galimybę", tai būtent jis yra ir būties supratimo, kuriame yra įsišaknijęs Dasein, galimybės sąlyga.

773 *Ibid.*, s. 419.
774 *Ibid.*
775 *Ibid.*
776 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 28.

Minėtas paskaitų ciklas yra mąstymas apie būties ir laiko savitarpio priklausomybės problematiką, pristatytą jau *Būtyje ir laike*, bet dabar plėtojamą *es gibt* sąvokos pagrindu. Ši sąvoka yra įvedama jau paskaitų įvade šiuo programiniu tvirtinimu: „Kas dar gali būti anapus gamtos, istorijos, Dievo, erdvės, skaičių? Apie visus šiuos dalykus mes sakome: jie yra, net jeigu kiekvienu atveju jų buvimo būdą suvokiame skirtingai. Mes juos vadiname esiniu. Teoriškai ar praktiškai su jais susiję, visuomet juos suvokiame kaip esančius. Anapus esinio *nieko nėra*. Tikriausiai jokio kito esinio, anapus mūsų išvardytųjų, iš tiesų nėra, bet vis dėlto galbūt dar kažkas (*yra*)-*duodama* (*il y a, es gibt*: tai duoda), kažkas, ko nėra, bet kas (*yra*)-*duodama* (*il y a, es gibt*) ta prasme, kurią mums reiks patikslinti. Maža to, *reikia*, kad kažkas tokio (būtų)-duodama (*es gibt*), dėl ko mes pajėgtume suvokti esantį kaip tokį ir su juo susisieti, kažkas tokio, kuris pats, žinoma, nebūtų, bet kurio davimas (*es gibt*) mums yra reikalinga tam, kad mes apskritai ką nors patirtume ir suprastume kaip esantį“[777]. Šis *es gibt*, kurio neįmanoma apibūdinti, tačiau kuris nurodo į sferą anapus Būties ir Niekio, skelbia naująją fenomenologiją. Po / prieš Būties(-į) ir Niekio(-į) yra „tai duoda“ („il y a“, *es gibt*), iš kurio kyla esinys, to „anapus-pirmapradiškumo“, kuriame vis juda pati mintis, pėdsakas. Taip pirmą kartą yra tematizuotas „ontologinis skirtumas“, o kartu, tęsiant *Būtį ir laiką*[778], pertvarkomos tradicinių tezių ir sąvokų prasmės.

777 *Ibid*., s. 13–14.

778 Cituojamų paskaitų pradžioje Heideggeris prirašo tokią pastabą: „Naujas *Būties ir Laiko* pirmosios dalies trečiosios sekcijos variantas“, *ibid*., p. 1. Iš tiesų tik antroji *paskaitų* dalis, pavadinta „Pagrindinis būties kaip tokios prasmės ontologinis klausimas. Pagrindinės būties struktūros ir pagrindiniai jos pobūdžiai“, gali būti traktuojama kaip antrosios *Sein und Zeit* sekcijos aidas, net ne tęsinys. Juk Heideggeris pats 1946 m. rašė J. Beaufret skirtame *Laiške apie humanizmą*, kad trečioji *Sein und Zeit* sekcija buvo „sulaikyta“ (*zurückgehalten*). Žr. *Brief über Humanismus*, s. 17.

a. Nuo Viduramžių teologinio skirtumo iki „ontologinio skirtumo“

Tarp šių tezių ir sąvokų – „viduramžiškos“ ontologijos tvirtinimai, kuriems išryškinti Heideggeris pasitelkia Tomo Akviniečio, Dunso Škoto ir Suarezo raštus. Taigi įvyksta jo ginčas su scholastika. Dvilypė *essentia-existentia* kategorija, iš kurios kilo tomistiškosios *distinctio realis*, škotistiškosios *distinctio modalis* bei suarezietiškosios *distinctio sola rationis* konceptinis aparatas, pati kyla, tvirtina Heideggeris, iš „intencionalios gamybinės elgsenos struktūros“[779]. *Existentia* buvo suvokta kaip *actualitas*, t. y. kaip veikiančiojo (*agens*) *actum*[780], o *essentia* – kaip *„quidditas, natura, definitio, forma“*[781]. Toks suvokimas nepriklauso vien tik nuo krikščioniškos teologijos plėtotės, bet ir nuo viduramžiškos teologijos graikiškos kilmės[782]. Net jeigu šių dviejų tradicijų – graikiškosios ir krikščioniškosios – susiliejimas įvyko „po gana aštrių ginčų ir kovų“, jis buvo nulemtas jų esminio atitikimo viena kitai; *creatio ex nihilo* sąvoka labai tiko graikiškajam būties kaip „gamybinės elgsenos“ suvokimui: „Nepaisant jų skirtingos kilmės, antikinė ontologija pačiais savo pagrindais ir fundamentaliomis sąvokomis buvo, taip sakant, pamatuota krikščioniškajai pasaulio sampratai ir esinio interpretacijai kaip *ens creatum*“[783].

Svarbu pastebėti, kad pirmą kartą „teologinis skirtumas“ yra Heideggerio tematizuojamas ginčijantis su Viduramžių ir Kanto ontologijomis. §10 skaitome: „Ontologinis skirtumas reiškia: žinoma, kiekvienu atveju esinys yra apibūdinamas per kokią nors ontologinę sandarą, bet pati būtis neturi nieko iš esinio“[784].

779 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 143 ir 159.
780 *Ibid.*, s. 147.
781 *Ibid.*, s. 143, 148.
782 *Ibid.*, s. 148.
783 *Ibid.*, s. 168.
784 *Ibid.*, s. 109.

Heideggeris atranda šį pirmapradiškesnį skirtumą teologinio „Dievo / kūrinio“ skirtumo kaimynystėje. Teologinis skirtumas, apmąstomas skirties *ens infinitum / ens finitum* kontekste, neperžengia esinio susidarymo savo esiniškume plotmės, t. y. neperžengia *essentia / existentia* sandaros, kuri ir nulemia esinio suvokimo pobūdį. Netgi pats Kantas, kad ir kaip radikaliai kritikavęs vadinamąjį „ontologinį“ Dievo buvimo įrodymą[785], nepajėgė peržengti ir Dievo, ir žmogaus atveju santykio tarp esmę turinčio esinio (tobulo ar netobulo) ir realios egzistencijos; todėl jo keliamos problemos nepranoko teologinio skirtumo plotmės. Tačiau teologinis skirtumas tėra tik „nuošliauža“ kur kas radikalesnio skirtumo, raginančio nukreipti žvilgsnį nuo esinio, tiek tobulo-begalinio, tiek netobulo-baigtinio, link būties. Dar daugiau: „Tvirtinimas, kad *essentia* ir *existentia* priklauso bet kuriam esiniui, *nurodo*[786] į bendresnę bet kurio esinio traktavimo problemą: į esinį, *koks* jis yra (*quid*) ir į jo buvimo *būdą* (*quomodo*)“[787]. Kaip suprasti veiksma-žodį „nurodo“ (*zeigt*)? Be abejo, čia nėra kalbama apie kokią nors paprasčiausią teologinės tvarkos „nukopijavimą“ ar perkėlimą į ontologinę tvarką. Supratimo raktą rasime apmąstydami patį teologinį esinio traktavimą, kurio siekiamas universalumas turi būti pranoktas: „Problema, kurią iškelia būties traktavimas per *essentia* ir *existentia* sąvokas, naudojant scholastinę terminologiją, išreiškia tik vieną specifinį ontologinio skirtumo kaip tokio problemos aspektą“. Būtent „būtis“ – pasirodydama – išreiškia pačią bendriausią kategoriją. Heideggeris daro šias išvadas, prisimindamas Brentano: „*Būties daugialypiškumo* galimybės problema, tuo pačiu – *būties kaip tokios sąvokos vienybės* klausimas jau reikalauja sprendimo“[788]. Kitaip tariant, Heideggeris padaro išvadą apie

785 *Ibid.*, s. 42–57.
786 Kursyvas mūsų.
787 *Ibid.*, s. 170.
788 *Ibid.*

būties užmiršimą, apmąstydamas scholastinę filosofiją, ir paradoksaliai siekia patalpinti teologinę transcendenciją jos tikrojoje vietoje – ontologinėje transcendencijoje. Bet Brentano minties polėkio neužtenka, norint suprasti radikalų pasikeitimą ontologinėje plotmėje. Heideggerio mąstymo kelias jau nuo pirmųjų jo filosofinių darbų vedė prie Mokytojo Eckharto tvirtinimų.

b. Mokytojo Eckharto mistinis modelis

Nuo pat savo 1915 m. pranešimo apie *Laiko sąvoką istoriniuose moksluose*[789] ir tuomet paskelbto ketinimo tirti Viduramžių mistiką iki pat 1952-ųjų, kada buvo parašytas tekstas *Ką vadiname mąstyti?*, Heideggeris nuolat studijavo Mokytoją Eckhartą[790]. Tai, ką minėjome apie Brentano intelektualinę bei institucinę biografiją[791], stebėtinai tinka Mokytojui Eckhartui, tačiau primena ir paties Heideggerio gyvenimo niuansus. Ištikimas Alberto Didžiojo mokymui ir pats mokydamas scholastikos, Eckhartas iš pradžių rimtai puoselėjo būties analogijos doktriną: savo absoliutiškume Dievas išreiškia pačios būties aukščiausią esmę[792]. Vis dėlto, atliepdamas Augustino, (Pseudo-)Dionisijaus Areopagiečio ir neoplatoninei filosofijai, jis atsisako įsprausti Dievą į ontologinio mąstymo lauką: Dievas yra anapus būties, o pastaroji žymi tik sukurtojo pasaulio plotmę[793]. Dar daugiau – ir čia susiduriame su sudėtingos minties paradoksalumu – nors, būdamas ištikimas

789 Žr. §11, 3.

790 Žr. mūsų pačių tyrimą „Heidegger et Maître Eckhart", in: *Revue des sciences religieuses*, 1996, t. 70, p. 113–124.

791 §10, 2.

792 Maître Eckhart, „Opus tripartum", in: *Deutscher Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, Meister Eckhart*, t. 11, Pfeiffer, Verlag Aalen, 1962, s. 163.

793 A. de Libera, „Le problème de l'être chez Maître Eckhart. Logique et métaphysique de l'analogie", in: *Cahiers de la revue de théologie et de la philosophie*, Genève-Lausanne-Neuchâtel, 1980, nr. 4, p. 1.

scholastikai, Eckhartas teikia pirmenybę analogijai, jis sukuria tokią sąvokų sistemą, pagal kurią Dievas tampa absoliučiai neišreiškiamas, neišreiškiamas netgi ir *Trejybės teologijoje*. Raktinė sąvoka, paimta iš (Pseudo-)Dionisijaus Areopagiečio[794], yra „Dievystė“ (*Gottheit*). Ji reiškia dieviškąją esmę anapus Trejybės ir Kūrėjo (*Gott*). Trys Asmenys pirmapradiškai kyla iš šios bedugnės esmės: „Tarp Dievo ir Dievystės skirtumas yra toks pat didelis, kaip ir tarp dangaus ir žemės“[795]. Mokytojas Eckhartas atskiria, numatydamas tolimiausias šio atskyrimo pasekmes, tai, ką dar gali išreikšti sąvoka – taigi ir Trejybę, ir Dievą-Kūrėją – nuo nesuvokiamos dievystės, kurioje (nors tai nėra kažkokia vieta ar vidujybė) vyksta pirmapradis virsmas. Iš čia išvedama skirtis tarp *Dievo veikimo* ir *Dievo neveikimo*: „Dievas veikia, Dievystė neveikia, jam nieko nereikia veikti, nėra jame jokio veiksmo. Jis niekada neatliko jokio veiksmo. Dievas ir Dievystė skiriasi kaip skiriasi veiksmas ir ne-veiksmas“[796]. Vis dėlto Dievystės pirmapradiškumą ir pasaulio būtį jungia, teigia Eckhartas, sutikdamas su tomistišku principu (kylančiu iš neoplatoninės emanacijos schemos[797]), tam tikra dieviškumo ir žmogiškumo bendrystė, į kurią siela yra intelektualiai įsiskverbusi (*intellection*), pranokstant bet kokią sąvokinę raišką: „Pažvelkime dabar į šį sieloje esantį pažinimą,

794 „Universali viešpatystė priklauso visam Dieviškumui. Atrodo, neįmanoma būtų suskaičiuoti visų teologinių raštų, kuriuose Viešpaties vardas yra priskiriamas tiek Dieviškumui, kuris gimdo Dievą, tiek ir Sūnaus Dieviškumui“, Denys le Pseudo-Aréopagite, *Noms divins. Oeuvres complètes*, Paris: Aubier-Montaigne, 1943, p. 78.

795 Pamokslas „Nolite timere“, in: *Traités et Sermons*, Paris: Flammarion, 1993, p. 388.

796 *Ibid.*, p. 389.

797 „Daiktų skirtingumas ir daugis atsirado dėl pirmojo veiksnio, kuris yra Dievas, noro, nes Jis išvedė daiktus į esatį, kad kūriniams skleistų savo gerumą ir kad pastarieji jį rodytų“, Tomas Akvinietis, *Teologijos suma*, I, q. 47, a. 1, *Atsakau*, Vilnius: Logos, 2007, p. 133 (vert. G. Vyšniauskas).

kuris savyje turi [Dievo] proto lašelį, kibirkštėlę, gyslelę“[798]. Transcendentiškoji Dievystės ir sielos bendrystė, esanti proto pažinime, yra dar fundamentalesnė už meilės bendrystę: „Aš teigiu, kad protas yra aukščiau už valią: valia suvokia Dievą apgaubtą gėrio skraiste, protas suvokia jį gryną, be gėrio ir būties“[799]. Taigi reikia sutikti su išvada, kad Mokytojui Eckhartui „Dievas, transcenduodamas pasaulį, jam yra taip pat imanentiškas“[800]. Tačiau reikia ir patikslinti transcendencijos ir imanencijos pažįstančioje sieloje vienalaikiškumo prigimtį. Pamokslе apie *Amžinąjį gimimą* skaitome: „Visose būtybėse Dievas yra kaip *esmė*, kaip *veiksmas*, kaip *juslumas*, bet tik sieloje jis save gimdo“[801]; „Tik tada, kai siela nusivelka savo pačios esmę, vienas Dievas yra jos esmė, ir tik tada ji kontempliuoja, pažįsta, sugriebia Dievą *pačiu Dievu*“[802]. Čia atsiveria „kraštas“ (*gegnet*), *„geläzenheit“*[803], tuštuma priešais Dievą, kur siela, atsižadėjusi bet kokio veikimo, bet kokios vertybės, pasiekia tai, kas joje yra aukščiausio: „Atsižadėjimą aš vertinu labiau nei meilę [...], labiau nei nusižeminimą [...], labiau nei *užuojautą*“. Nes „romusis“ („impassible“) atsižadėjimas priklauso pačiam Dievui iš visos amžinybės[804].

Popiežiški kaltinimai kilo kaip reakcija į šiuos Eckharto tvirtinimus: 1. Dievo ir pasaulio „beveik“-vienalaikiškumas, 2. pasaulio amžinumas, 3. Dievo reiškimasis bet kuriame kūrinyje, net

798 Pamokslas „Quasi stela matutina“, in: *Traités et Sermons*, p. 277; (liet. vert. L. Rybelis), *Traktatai ir pamokslai*, Vilnius: Pradai, 1998, p. 167 (vert. mod.).

799 *Ibid.*, p. 278; liet. vert., p. 168.

800 J. Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris: Seuil, 1956, p. 57.

801 *Traités et Sermons*, p. 45.

802 Pamokslas „Apie sielos pyktį ir jo tikrąją vietą“, *ibid.*, p. 146.

803 „Opus tripartum“, in: *Deutscher Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, Meister Eckhart*, s. 312.

804 Pamokslas „Apie atsižadėjimą“, *ibid.*, p. 19–22; liet. vert., *Traktatai ir pamokslai*, p. 143–157.

bloguose darbuose, 4. Dievo Sūnaus ir kūrinio statuso lygybė[805]. Taip pat čia aptinkame daugumą tų temų, kuriomis remdamasis Heideggeris, pradedant 1915 m., mąstys apie laiko transcendencijos problemą ir kurs savo ontologinę programą, pranokstančią teologinį skirtumą. Heideggerio tekstai, aiškiausiai liudijantys apie jo prisirišimą prie Eckharto, pasirodys vėlesniu jo mąstymo etapu, tačiau jie puikiai padeda suvokti ir tai, apie ką dabar kalbame. Tekste, pavadintame *„Romumos" komentarui* ir parašytame 1944–1945 m., skaitome: „Romumos esmė gali būti vertinama ir valios srityje, kaip yra pastebima senųjų mąstytojų, pavyzdžiui Mokytojo Eckharto, raštuose"[806]. Heideggeris vartoja žodį *gegnet*, kuris nurodo „transcendencijos horizontą", „laukiamą" „atvirybę". Tačiau jis sąmoningai keičia pirmapradišką religinę šio žodžio reikšmę, versdamas jį žymėti transcendentalinį „Sein" ir „Da-sein" santykį[807]. Kitas aiškus vėlyvojo Heideggerio mąstymo etapo tekstas: „Kaip sako senas studijų ir gyvenimo Mokytojas Eckhartas, Dievas

805 Žr. Jono XXII 1329 m. kovo 27 d. bulę „In Agro Dominico", smerkiančią dvidešimt aštuonis Mokytojo Eckharto teiginius, iš kurių: „Kai tik Dievas buvo, jis sukūrė pasaulį" (I); „Galima sutikti, kad pasaulis egzistavo visą amžinybę" (III); „Dar daugiau, kiekviename darbe, netgi blogame, blogame ir kančios blogio, ir moralinio blogio prasme, taip pat pasireiškia ir spindi Dievo garbė" (IV); „Visa, ką Dievas daro, yra viena; todėl jis mane, savo Sūnų, gimdo niekaip neatskirtą nuo savo Sūnaus" (XXII); „Sieloje yra kažkas nesukurto ir nesukuriamo; ir tai yra protas" (priedas I). Cituota prieduose *Traités et Sermons*, Paris: Gallimard, 1942, p. 408–414; taip pat *Traités et Sermons*, Paris: Flammarion, 1993, p. 407–415; liet. vert. *Traktatai ir Pamokslai*, p. 206–212.

806 „Zur Erörterung der Gelassenheit", in: *Gelassenheit*, Pfullingen: Neske, 1959, s. 35–36.

807 Norint nustatyti tikrą ontologinę Mokytojo Eckharto *Gelassenheit* prasmę, žr. J. Greisch, „La contrée de la sérénité et l'horizon de l'espérance", in: *Heidegger et la question de Dieu*, Paris: Grasset, 1980, ypač p. 178–184; žr. taip pat kritinę A. de Libera pastabą *Traités et Sermons*, p. 188–189.

yra Dievas tik tame, ko (jų) kalba negali pasakyti“[808]. Pagaliau savo paskaitose *Ką reiškia ‚mąstyti‘?* Heideggeris ne taip akivaizdžiai, bet įtikinamai parodo, iš kur kilo kai kurios jo mintys: „Galime taip pat pagalvoti ir apie tai, kad žodis λέγειν reiškia tuo pačiu ir sakyti, ir įstatyti [...]. Be šio λέγειν ir jo λόγος krikščioniškame Tikėjime nebūtų buvę Trejybės doktrinos, kaip ir teologinės antrojo Asmens Dievystėje sąvokos interpretacijos“[809]. Mokytojo Eckharto raštuose Dievystė išreiškia bedugnę, o Heideggerio – būties λέγειν skleidimosi momentą. Vis dėlto ekhartiškame Dieviškume ir λόγος veikia tas pats motyvas: jokio pagrindo neturinti Sklaida (*la Diffusion sans fond*). 1959 m. tekstas *Gelassenheit* tai patvirtina: Eckharto mistinės teologijos motyvai čia yra ne tik įtraukti į fundamentinę ontologiją, bet ir maitina jos radikalizavimo polėkį. Taigi išvada apie heidegeriškąją krikščioniškosios teologijos „sekuliarizaciją“ praleidžia esminį momentą. Eckharto programą Heideggeris veikiau suradikalina: ontologinis skirtumas yra ne tik nukreiptas prieš teologinį skirtumą tarp Dievo ir esinių, bet, žvelgiant giliau, jis pranoksta ir religinį skirtumą tarp pirmapradės Dievystės ir esinių, skirtumą, kuris Eckharto mąstyme išreiškia Dieviškumo santykį taip pat ir su Trejybe bei Dievu kaip kūrėju. Taip Heideggeris Būties λέγειν suteikia aukštą statusą tokios transcendencijos, kuri transcenduoja bet kokį dualizmą, įsišaknijusį scholastinėje teologijoje ir, *in fine*, mistinėje Eckharto teologijoje.

c. „Laikiškasis mokslas“ kaip „transcendentalinis mokslas“

Dabar jau galime suprasti Heideggerio keltą problemą: „Kaip kažkas, kas yra sąmonės viduje, kas yra jai imanentiška, gali sugriebti

808 *„Im Ungesprochenen ihrer Sprache ist, wie der alte Lese-und Lebemeister Eckehardt sagt, Gott erst Gott“*, „Der Feldweg“, in: *Denkerfahrungen*, s. 39.
809 *Was heisst denken?*, Tübingen: Niemeyer, 1954, s. 170.

kažką, kas yra išorėje, transcendentiška, objektuose?“[810] Tačiau šis klausimas turi prasmę tik dar pernelyg siaurai transcendencijos sampratai, kuri jau *Būtyje ir laike* buvo įtikinamai atmesta ir kuri subjektą traktuoja kaip „vidinę sferą“, kaip „kasos langelį“ (*Kasten*) ar „atidaromą dėžutę“ (*Gehäuse*): „Kad ir kaip būtų aiškinama toji vidinė sfera, jeigu tik yra nors klausiama, kaip pažinimui pavyksta iš ten ‚išsprūsti‘ siekiant ‚transcendencijos‘, yra padaroma išvada, kad pažinimo veiksmas yra problemiškas, nors prieš tai rimtai net nebuvo išsiaiškinta, kas yra ir kaip vyksta pats tas pažinimo aktas, kuris užduoda tokias *mįsles*“[811]. Taip yra todėl, kad klausimas yra „keliamas atvirkščiai“ ir veda į „aklavietę“[812]. Tradicinis dvinarės imanencijos / transcendencijos sistemos supratimas turi būti pakeistas kita samprata, kylančia iš subjektiškumo (*ipséité*) ir pasaulio fakticiškojo bendrapirmapradiškumo: „Pasaulis yra, jeigu vis dar orientuosimės į vulgarią transcendencijos sąvoką, tikrasis transcenduojantysis [...]. Jeigu pasaulis yra transcenduojantysis, tikrasis transcenduojantysis yra Dasein“. Taip mes pasiekiame „autentiškai ontologinę transcendencijos sampratą“[813]. Kadangi „transcenduojantysis“ reiškia „tai, kas eina anapus, – kaip toks“, Dasein negali būti vadinamas imanentišku. Arba galima sakyti, ir tai yra tas pat: „Tai, kas pažinimo teorijoje yra vadinama imanencija, t. y. subjekto sfera, savyje yra pirmapradiškai ir aukščiausia prasme transcenduojantysis“[814]. Naudodamas tokią konceptinę dialektiką, Heideggeris siekia išvengti, kad Dasein būtų sutapatintas su ontiniu transcendentaliniu subjektu[815], taip pat kad

810 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 306.
811 *Sein und Zeit*, §13, s. 60.
812 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 306.
813 *Ibid.*, s. 424–425.
814 *Ibid.*, s. 425.
815 Žr. ilgą pastabą traktate *Apie pagrindo esmę*, atmetančią „antropocentristinę“ Dasein interpretaciją ir jos „ontinę dedukciją“: „Tebūnie man leista

transcendencija būtų grąžinta į imanencijos sferą. Tokiu būdu nei teologinis sprendimas, kuris „Transcenduojančiuoju“ vadina Dievą, nei „pažinimo teorija“, kurioje transcenduojantysis kyla iš paties subjekto sferos kaip jos anapus, neatitinka pirmapradiškos Dasein būsenos transcendentaliniame būties apšvietime: „Norint patirti tai, kas yra iš tiesų, reikia ne tik suvokti tikrai esančią realybę, bet dar reikia, kad tikrovės suvokimas būtų jau gavęs iš jos pusės jai priklausantį apšvietimą. Būties supratimas jau vyksta *apšviestame ir suteikiančiame aiškumą* horizonte“[816]. Čia naudojama „horizonto“ sąvoka yra lemiama; jos prasmę suprasime, nagrinėdami tai, ką Heideggeris vadina „laikiškumo ek-statiniu pobūdžiu“[817]. Anapus teorinio (teologinio ar antropologinio) vertinimo principo, šis posakis nurodo į save patį projektuojančio Dasein fakticiškumą. Tokia yra „ek-stazė“, apibūdinanti būties vykdomą savęs pačios pranokimą anapus jos pačios, tačiau

čia priminti, kad iki šiol publikuota ‚Būties ir laiko‘ tyrimo dalis nekelia sau jokio kito uždavinio, kaip tik pro-jektuoti *transcendenciją* konkrečiame ir galinčiame šią projekciją išskleisti bandyme [...]. Savo ruožtu šis uždavinys yra vykdomas tik tam, kad būtų įgyvendintas sumanymas, kuris *vienintelis* mus vedė tyrimų metu ir kurį aiškiai įvardija šių tyrimų pirmosios dalies *bendras pavadinimas*: leisti suvokti ‚*transcendentalinį* būties *problemos* horizontą‘ [...]. Pačioje Dasein transcendencijoje ir per ją pačią ontologiškai interpretuoti būtį niekaip nereiškia vykdyti ontinę dedukciją tų esinių, kurie yra anapus žmogaus būties [...]. Tačiau būtent dėl tokios interpretacijos klaidos *Sein und Zeit* tyrimams buvo priekaištaujama, esą jie yra vykdomi ‚antropocentriniu požiūriu‘. Šis priekaištas, kuris buvo skleidžiamas su karštu užsidegimu, visiškai nieko nereiškia tol, kol nebuvo rimtai suprasti *Sein und Zeit* keliamos problemos plėtotės turinys, *pagrindinė linija* ir *tikslas* [...]. Kokius tad pavojus slepia ‚antropocentrinis požiūris‘, kurio *visos pastangos* yra nukreiptos būtent tam ir *tik* tam, kad pasirodytų, jog Dasein *esmė*, būdama *centre*, yra ek-statinė, t. y. *ex-centriška*?“, *Wegmarken*, s. 160.

816 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 402.

817 *Ibid.*, s. 374 ir t.

išsilaikant savo pačios laikiškoje tėkmėje: „Dasein, laukdamas savo galios-būti, ateina prie savęs“[818]. Ši „horizontali“ schema, kurios statusą Heideggeris patikslina 1928 m. vasaros semestrą skaitytose paskaitose apie Leibnizą[819], nurodo į paradoksalų laikiškumo „už-savęs-paties“ (*Ausser-sich*) uždarumą: „Laikiškumas [...] yra *pirmapradiškai būti-už-savęs*, ἐκστατικόν“[820].

Tai, kas buvo ką tik pasakyta, leidžia išvengti dviejų neteisingų heidegeriškosios minties interpretacijų: viena vertus, „imanentistinio“ jos aiškinimo, kuris Heideggerio filosofiją paverčia transcendencijos sunaikinimo procesu; antra vertus, „transcendentalistinio“ traktavimo, vertinančio imanentiškąjį laikiškumą kaip anapusinį laikui. Horizontalioji ekstazė turi būti suprantama kaip pranokimo ir atvirybės neapibrėžtam beribiškumui vyksmas. Būties kaip laiko struktūra verčia galvoti apie tai, kad, priešingai nei ragino Aristotelis, niekada nereikia „sustoti“[821]. Todėl filosofija, kadangi jos užduotis yra laikytis pačios „projektuojančios būties atvirybės jos suvokiamumo horizonte“[822], turi būti vadinama *„laikiškuoju mokslu“*. Toks filosofijos apibūdinimas nurodo į jos paradoksalią povyzą, kuri, siekdama būtį „suprasti per sąvokas“, vis dėlto niekada nepalieka laikiškojo būties horizonto. Jos reiškiama tiesa visuomet yra ir turi būti suprasta tik kaip *veritas temporalis*[823]. Bet, kadangi filosofijos užduotis taip pat yra rodyti būties transcendencijos horizontą, ji turi būti vadinama *„transcendentaliuoju mokslu“*. O būties „objektyvacija“ remiasi savitu metodu, vadinamu fenomenologija.

818 *„Das Dasein* kommt, *sein Seinkönnen gewärtigend,* auf sich zu“, *ibid.*, s. 375.
819 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang vom Leibniz,* GA 26, Frankfurt: Klostermann, 1978.
820 *„Die Zeitlichkeit [...] ist das ursprüngliche Ausser-sich“, Die Grundprobleme der Phänomenologie,* GA 24, s. 377.
821 Aristotelis, *Fizika,* VII, 1, 242a, 16b-29.
822 *Die Grundprobleme der Phänomenologie,* GA 24, s. 459.
823 *Ibid.*, s. 460.

Taip 1927 m. sujungiamos visos heidegeriškojo tyrimo temos. Kaip išvadą perteiksime šio tyrimo programą bei nurodysime filosofijos ir teologijos santykio pagrindinius elementus.

§21. Išvada. Ontologinė-laikiškoji transcendencijos radikalizacija

Marburgo periodo (1923–1927) tyrinėjimai atskleidžia pačius svarbiausius teologinės ir filosofinės Heideggerio kilmės bruožus[824]. *Protestantų* teologų aplinkoje tematizuodamas fakticiškąjį gyvenimą, greitai jis imasi radikalizuoti savo pirmąsias teorines nuostatas. Paradoksas glūdi teologiniame šios radikalizacijos elemente, kurį suprasime nagrinėdami, viena vertus, kaip Heideggeris pasisavina protestantiškąsias teologines schemas, kita vertus, – kaip jis iš teologijos pasitraukia ir krypsta ontologijos link, tačiau per teologiją. Šio paradokso šerdis – susitikimas su Bultmannu bei augustiniškojo laikiškumo „kontrinterpretacija“.

Bultmannas, pasisakydamas ir prieš liberaliąją teologiją bei jos vykdomą tikėjimo suantropologinimą, ir prieš bartiškąją teologiją bei jos teigiamą monologiškąjį Absoliutą, įtvirtina tarpinę teologinę poziciją, reikalaujančią pripažinti transcendentalinę bendrystę tarp fakticiškojo žmogaus ir Dievo. Po kruopštaus bendradarbiavimo Bultmannui ir Heideggeriui pavyksta suderinti teologinį transcendentalinės žmogaus sandaros vertinimą ir fakticiškosios nuostatos mąstyti Dasein „formaliąją nuorodą“ radikalumą.

Heideggerio aiškinimasis su šv. Augustinu laiko klausimu pasitarnauja ontologiškai ir transcendentališkai radikalizuojant „formaliąją nuorodą“. Heideggeris naudojasi augustiniškomis laikiškumo analizėmis bei joms būdingomis sąvokų schemomis kaip svarbiausiais įrankiais, plėtodamas savo ontologiškąjį-laikiškąjį

824 Stebėtina, kad H. Ottas šį periodą apibūdina tik kaip „tarpinį“, žr. H. Ott, *op. cit.*, p. 128.

mąstymą. Remdamasis liuteriškąja nuodėmės ir baigtinybės lygtimi, Heideggeris supainioja Augustino skirtas *aversio-conversio* ir *distentio-intentio* sąvokų poras ir dėl to paskui įtvirtina skirtį tarp neautentiškojo-Das-Man ir autentiškojo-Dasein. „Autentiškumas“ arba „būti-savimi“ apibūdina ontologinį Dasein santykį, t. y. atsivėrimą pirmapradiškajam jo būti-link-mirties struktūros laikiškumui; neautentiškumas apibūdina ne-ontologinį Dasein santykį, t. y. jo įsikibimą į „mes-Das-Man“ kasdienybę.

Tokiu būdu jau pačioje Marburgo periodo pradžioje Heideggeris vykdo *ontologinę-laikiškąją transcendencijos radikalizaciją*. Būtent pastaroji leidžia teisingai suprasti ir naujovišką fenomenologinio metodo pagrindimą, ir Aristotelio tekstų interpretaciją, ir galutinį scholastikos eliminavimą. Šie darbai lydi Heideggerio dialogą su apreikštąja teologija, dialogą, kuriam netrūksta kandumo. Toks nuostatų „dviprasmiškumas“ ar „dvipusiškumas“ (*zwei-seitig*) yra išreikštas 1928 m. rugpjūčio 8 d. laiške E. Blochmann[825]. Prisimindamas laiką, praleistą Marburge, Heideggeris rašo apie savo studentus: „Ne vieną jų išlaisvinau iš teologijos [...]. Jeigu, žinoma, tik tie jaunuoliai dėl to laiku atrado savo vidinę laisvę“[826]; ir čia pat jis tvirtina privertęs teologus „kurti tobulai aiškią ir iki galo suderintą teologiją, atitinkančią *savo pačios* prigimtį“[827]. Šis „dviprasmiškumas“ ir jo mįslė dar labiau paaštrėja žinant, kad Heideggeris niekada nenustojo domėtis teologija.

Jau šiame periode išryškėja visos trys bazinės filosofijos ir teologijos santykio schemos: filosofija ir šventraštinė teologija, filosofija ir onto-teo-logija, būties mąstymas ir Dievo laukimas.

1. Bazinė „filosofijos ir šventraštinės teologijos“ santykio schema, išplėtota pranešime *Fenomenologija ir teologija* ir paskaitose *Įvadas į metafiziką*, yra pasiskolinta iš Liuterio, iš jo Vitenbergo „97 tezių“

825 Žr. šios knygos §1, 1, a.
826 M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel 1918–1969*, s. 26.
827 *Ibid.*

bei Heidelbergo „40 tezių“. Radikalus filosofijos ir teologijos atskyrimas čia yra įtvirtintas dėl dviejų priežasčių: dėl tikėjimo į vienintelį nukryžiuotąjį Dievą ir iš jo kylančios savitos teologijos; dėl Švento Rašto, kuris vienintelis sudaro pozityvumą, įgalinantį teologiją. Pasisavindamas šią schemą, Heideggeris paveldi *prigimties* ir *malonės* santykio problemą ir jos liuteriškąjį sprendimą: scholastikai teigiant, kad malonė išbaigia ir ištobulina prigimtį, Liuteris tvirtina, jog malonė išlaisvina iš prigimties, sugadintos nuodėmės. Kadangi teologija perteikia šventraštiškąjį Apreiškimą, jai filosofinis lygmuo yra visiškai nereikalingas. Dabar suprantame, kodėl Heideggeris *teologiškai* pasisakė už „Kryžiaus teologiją“, o *filosofiškai* tik vienintelei filosofijai pripažino teisę ontologiniame lygmenyje mąstyti fakticiškąjį gyvenimą. *„Fenomenologija“ priešinasi „teologijai“ taip, kaip fakticiškumo hermeneutika ir laikiškoji ontologija priešinasi teoriniam ir antistoriniam esinio vertinimui.*

2. Marburgo etapu parašyti tekstai taip pat leidžia išryškinti bazinę „filosofijos ir onto-teologijos“ schemą. Derindamasis prie liuteriškosios apreikštojo *Positum* pirmapradiškumo problematikos ir jai būdingo *žingsnio atgal*, Heideggeris ieško savo paties pirmapradiškumo. Net jeigu Marburgo periodo pabaigoje jo nuostata dėl teologijos *turinio* jį su Liuteriu supriešina, jo *formali* nuostata vis dėlto yra iš pastarojo paveldėta: būtent „kvailume“* filosofas ieško būties aušros ir likimo. Dar daugiau, santykis tarp filosofijos ir onto-teologijos įtraukia būties istorijos dvilypumo tematiką: būties užmarštis yra pačios būties istorijos dalis; onto-teologinis užmiršimas savyje puoselėja užmaršties kaip tokios atskleidimo judesį. Turime pastebėti šios tematikos panašumą su pirmapradiškai teologinio mąstymo schema, kurią randame šv. Pauliaus tekstuose: nuodėmė yra malonės istorijos dalis; pati nuodėmė yra toji vieta, kurioje atsiskleidžia dieviškoji malonė.

3. Santykis tarp „būties mąstymo ir dievo laukimo“ savo pirmuosius bruožus įgauna taip pat šiuo periodu. Tęsdamas habilitacinės

disertacijos apie Dunsą Škotą įžvalgas, o ypač kiekvieną savaitę susitikinėdamas su protestantų teologu Bultmannu, Heideggeris pagrindžia Dasein transcendentalinį pobūdį. Šį pagrindimą, kurį Bultmannas norėjo teologiškai taikyti žmogiškojo subjekto transcendentalinei atvirybei Apreiškimui, Heideggeris ontologiškai radikalizuoja, jį taikydamas būties ir Dasein transcendentaliniam atitikimui. Tačiau transcendencijos sąvoka yra galutinai susiejama su fakticiškuoju Dasein laikiškumu tik analizuojant augustiniškąją laiko sampratą. Tuo pačiu tradicinė „imanencijos – transcendencijos“ sąvokų pora keičia prasmę. Savo ekstatinėje atvirybėje pati būtis yra apmąstoma kaip transcenduojanti. Ši prasmės metamorfozė buvo įkvėpta Eckharto mistikos, kuri teigia begalinį nuotolį tarp teologijos ir „Dieviškumo“, tarp „pagrindo“ ir „bedugnės“, tarp „aukščiausiojo“ ir „pirmapradžio“. Heideggerio kalboje tai reiškia: ontologinis *Sein* ir Dasein atitikmuo lemia transcendentalinį horizontą. Jeigu dievas pasirodys, tai tik transcendentalinės baigtinybės, kuriai būtis yra vienalaikiška, horizonte. Mąstyti būtį – tai mąstyti ontologines ir laikiškąsias sąlygas, kuriomis dievas gali ateiti. Pasak *Indėlio į filosofiją* (*Beiträge zur Philosophie*), „paskutinio dievo“ atėjimas priklauso nuo galimo būties jau-visada. Tokiu būdu fundamentalūs laikiškosios ontologijos motyvai patys lemia perėjimą nuo būties supratimo, kurio siekia fundamentinė ontologija Dasein analizėmis, į būties tiesą, žvelgiančią *Sein* užkalbinimo kryptimi. Toks tęstinumas patvirtintas paties Heideggerio *Kehre* laikotarpiu *Beiträge zur Philosophie* įvadiniame skyriuje: „*Prasmės* klausimas, t. y. *Būtyje ir laike* keliamas klausimas, projekto srities pagrindimo klausimas, trumpiau – *Seyn Tiesos* klausimas, yra ir išlieka *mano* klausimu; jis yra mano ‚vienintelis‘, ‚unikalus‘ klausimas, nes su juo yra iškeliama tai, kas yra *unikaliausio*“[828]. Tėvui Richardsonui rašyti žodžiai čia įgauna visą prasmę: „Jūsų skyrimas

828 *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*), §4, s. 10.

tarp pirmojo Heideggerio ir antrojo Heideggerio pateisinamas tik su sąlyga, kad yra atsižvelgiama į štai ką: tik remiantis pirmojo mąstymu, galima suvokti tai, ką apmąsto antrasis, tačiau pirmasis tampa suprantamas tik antrajame“[829]. Šioje antroje dalyje mes bandėme eiti šitaip Heideggerio suformuluotu hermeneutiniu ratu; todėl dabar manomės galį užbaigti šią diachroninę studiją.

829 *Brief an P. William J. Richardson.*

Trečia dalis

Epilogas

§22. Apie atsitraukimą be dievo. Prieš teologinę Heideggerio minties interpretaciją

„Didžiausią susimąstymą kelia tai, kad mes dar nemąstome“[830]. Šis teiginys paskaitų *Ką reiškia ‚mąstyti‘?* įvade tiesiai ir be užuolankų siekia nurodyti esminį mąstymo uždavinį. Yra reikalingesnių dalykų už naujos filosofijos ar filosofijos atsinaujinimo programų rašymą. Kad filosofija vienų ar kitų akyse dar lieka „įdomi“ (*„intéressante“*), kad ji suteikia erudicijos – visa tai nublanksta prieš tikro mąstymo poreikius ir prieš tikrą *inter-esse*, kuris reiškia: „būti tarp daiktų ir jų aplinkoje, laikytis daikto šerdies ir šalia jos išlikti“[831]. Tai yra esmingiau ir reikalingiau nei ieškoti naujo vaisto „susirgusiai“ (*krank*[832]) Europai. Mąstymo reikalas glūdi pasitraukiančiojo artumoje – šioji verčia mąstyti apie atsitraukimą ir tuo pačiu mąstyti atsitraukiant.

1. Atsitraukimas kaip mąstymas

„Tai, ką reikia apmąstyti, nuo žmogaus nusigręžia. Tai nuo žmogaus atsitraukia“[833]. Reikia mąstyti ne tik būties užmarštį, bet mąstyti tame, kas ją padaro įmanomą, – būtyje, kuri atsitraukia. „Tai, kas atsitraukia, atsisako ateiti“; tai ir nutinka mąstymui – „*Ereignis* atsitraukimas“. Mąstymui, kuris niekada nebaigė apie tai mąstyti, nutinka mąstyti atsitraukimą kaip patį mąstymo įvykį: „Atsitraukimo *Ereignis* galėtų būti labiau esantis bet kuriame dabar esančiame

830 „Das Bedenklichste ist, dass wir noch nicht denken“, *Was heisst denken?*, s. 2.

831 „[Inter-esse heisst:] unter und zwischen den Sachen sein, mitten in einer Sache stehen und bei ihr bleiben“, *ibid.*

832 *Ibid.*, s. 12.

833 *Ibid.*, s. 5.

daikte“[834]. Dar daugiau: mąstymas, kuris mąsto tik tai, ką reikia, t. y. atsitraukimą, yra pašauktas susilieti su apmąstomojo judesiu, t. y. mąstyti atsitraukiant: „Tai, kas nuo mūsų atsitraukia, mus traukia tuo pačiu judesiu kartu su savimi“[835]. Čia nėra nieko subjektyvaus: mąstantis žmogus parodo atsitraukimą atliepdamas į savo fundamentalią situaciją: „Žmogus *yra* žmogus tik kai jis yra traukiamas link atsitraukiančiojo, kai jis juda link jo ir kai tuo pačiu jis rodo atsitraukimo kryptin“[836]. Pakviestas mąstymas – šaukiamas mąstymas.

a. Šaukiamas mąstymas

Tai, kad mąstymas yra pašauktas laikytis atsitraukimo ir atsitraukime, reikalauja bent jau paaiškinti, ką reiškia žodis „pašaukti“. Savo semantinę analizę Heideggeris pradeda cituodamas Naujojo Testamento, *Evangelijos pagal Matą* eilutę (8, 18): „Ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὄχλον περὶ αὐτὸν ἐκέλευσεν ἀπελθεῖν εἰς τὸ πέραν“. Liuteris, remdamasis Vulgatos tekstu, ją vertė taip: „Ir Jėzus, matydamas gausybę žmonių aplink jį, juos pašaukė persikelti į kitą ežero krantą“. Tačiau Heideggeris bendratį „κελεύειν“ verčia „pastatyti į kelią“ (*Fahrweg*)[837]. Tokia yra, pastebi jis, senoji mąstymo schema, apie kurią liudija kitos kalbos ir kitos kultūros. Kad senojoje žodžio „pašaukti“ reikšmėje vyravo ne tiek reikalavimas, kiek kvietimas pasiekti, ir kad dėl to ji išreiškia ir pagalbos bei paslaugumo momentą – tuo įsitikinsime pastebėję, kad sanskrito kalboje tas pats žodis reiškia ir „pakviesti“[838]. Šaukimas: visiškai ne išorinės ir priversti siekiančios jėgos spaudimas, bet kvietimas sutikti tai, kas leidžia pašauktajam pasiekti savo paties būtį, panašiai kaip sūnus

834 *Ibid.*
835 *Ibid.*
836 *Ibid.*, s. 6.
837 *Ibid.*, s. 82.
838 *Ibid.*

negali „nepaklusti“ savo motinai, „kadangi jis tapo paklusnus tam, kam paklūsta jo būtis“[839].

Kaip „pašauktasis“, mąstymas yra *būtent* ten, kur reikia mąstyti. Taip šaukiančiame įvardijime Heideggeris atskleidžia „vardo“ ir „įvardytojo“ priklausomybę vienas nuo kito: kažką ar ką nors įvardyti – tai jį pašaukti „tapti žodžiu“. „Mąstymas“ ir „šaukimas“ yra grynai tas pat; šaukimui, kuriuo yra šaukiamas mąstymas, reikia mąstymo, kad jis būtų „šaukimas“: „Tai, kas mus šaukia mąstyti, patsai, savo paties būtyje, yra reikalingas mąstymo paslaugos, rūpesčio, apsaugos“[840].

Heideggeris reikalauja iš mąstymo laikytis to, kieno apmąstymas niekada negali baigtis: 1. *atsitraukimo*, dėl kurio „mes dar nemąstome“; 2. *šaukimo*, kurį sukelia šis neapčiuopiamas atsitraukimas; 3. *dovanos*, kurią šis šaukimas duoda pačiam mąstymui: „Tai, kas mus *šaukia* mąstyti, mums *duoda* mąstyti. [...] Tai, ką šaukiantysis duoda mąstyti, mums duotoji dovana, yra jis pats“[841]. Heideggeris čia įveda „atminties“ (*Gedächtnis*) ir „dėkingumo“ (*Dank*) sąvokas; gramatiškai suvienytos žodyje *Gedanc*, suvokiamame kaip „susikaupimas“, abi sąvokos – *Gedächtnis* ir *Dank* – yra svarstomos tik mąstymo srityje, nors įprastai jos turi ir religinį skambesį[842]. Tačiau atėjimas į šią sritį yra sugrįžimas į pirmąją tėvynę: 1. prie daiktų susikaupusi siela – toks yra mąstymas savo pirmapradėje sutelkiančioje *atmintyje*; 2. išsilaikymas dovanotoje dovanoje – toks yra *dėkingas* mąstymas. Mąstyti, ir tik mąstyti, yra reiškiama šioje griežtoje linijoje: *atsitraukimas-šaukimas-dovana-atmintis-dėkingumas*. Klystume, jei šiose sąvokose matytume tam tikrą religinių motyvų pasisavinimą; atvirkščiai, dovana čia nėra išoriška pačiam gaunančiajam, ji yra pati būtis: „Kilniausia mums duota dovana, iš tiesų išliekanti, visada bus mūsų

839 *Ibid.*, s. 19.
840 *Ibid.*, s. 85.
841 *Ibid*. Kursyvas mūsų.
842 *Ibid.*, s. 92.

pačių būtis, ir mes esame tas, kas esame, tik per šią dovaną“[843]. Pati meilė įgauna savo visą galią, tik mąstymui vykstant jo paties, vienintelio, įkvėpyje: „Kas *mąstė* giliausiai, gyviausiai *myli*“, skelbia viena Hölderlino eilutė „Mnemozinėje“[844]. Heideggeris komentuoja: „Meilė atsiremia į tai, kad mes mąstėme, kas yra giliausio“[845]. Meilė yra suvokiama autentiškiausiai ne religiniame tikėjime, bet sekant pašauktuoju mąstymu, atsitraukime.

b. Dvilypiškumas ir „Lichtung“

Tačiau tai – tik viena atsitraukimo pusė. *Kita* pusė, besilaikanti reprezentacijos[846], atsitraukimo nesuvokia. „Filosofija veikia taip, lyg čia niekaip, kad ir kaip žvelgtum, nekyla joks klausimas“[847]. Tačiau drauge „reikia apmąstyti“ ir tai, dėl ko ši *kita* pusė, nuo kurios priklauso vakarietiškos istorijos plėtotė, tapo įmanoma[848]. Būties atsitraukimo mąstymas liepia mąstyti atsitraukime ne-atsitraukimą, kitaip tariant, būties dvilypumą. Nuo šiol „mąstyti“ jau nepavyks, remiantis Parmenidu ar Anaksimandru: ir vienas, ir kitas buvo atmesti – pirmasis jau *Būtyje ir laike* bei 1931 m. vasaros semestrą skaitytose paskaitose apie Aristotelio *Metafiziką*, antrasis – 1949 m. parašytame *Įvade* pranešimui *Kas yra metafizika?*[849] Nebus galima remtis ir Herakleitu, nepaisant to, kad jo „paslėpties“ tema buvo išlaisvinta nuo sukrikščioninimo, kurį buvo atlikęs Klemensas Aleksandrietis[850]. Pradedant tekstu *Keliaujant*

843 *Ibid.*, s. 94.
844 *Ibid.*, s. 9.
845 Pranešimas „Was heisst denken?“, in: *Vorträge und Aufsätze*, s. 139.
846 *Ibid.*, s. 141.
847 *Ibid.*, s. 142.
848 *Ibid.*, atitinkamai p. 133 ir 135.
849 „Einleitung zu *Was ist Metaphysik?*“, s. 365.
850 *Vorträge und Aufsätze* skyriuje „Alèthéia“ Heideggeris cituoja Klemenso Aleksandriečio *Paidagogos*: „Galbūt kai kas gali slėptis nuo juslėmis

kalbos link (1959), žvilgsnis „jau nėra, jau niekada negalės būti graikiškas“[851]. Atsitraukimo mąstymas, kuris mąsto ne-atsitraukimą, įvyksta *Lichtung* plotmėje. Pastaroji nėra tik „esančiojo pasaulio šviesa, bet esaties atsitraukimo apšvieta, paties atsitraukiančiojo apšvieta“[852].

c. Centrinis motyvas

Ką iki dabar sužinojome? Pirmiausia tai, kad nuo *Būties ir laiko* iki *Filosofijos pabaigos ir pagrindinio mąstymo uždavinio* Heideggeris naudojasi atsitraukimo motyvu, pamažu jam suteikdamas centrinę vietą. Toliau, kad šis motyvas sudaro ne vien būties istorijos interpretacijos raktą, nes juk, tokiu atveju, būtų tik sugrįžta prie tradicinės metafizikos, bet patį „mąstymo“ vyksmą. Pagaliau, kad *Lichtung* žymi ne tik atsitraukimo procesą, bet ir tai, kas jį padaro galimą – būtį kaip atsitraukimą. Čia gali kilti noras interpretuoti šiuos duomenis teologiškai. Prieš įvertindami tokius užmojus, pažvelkime, kaip atsitraukimo matmenyje *galutinai susivienija* trys heidegeriškajame mąstyme įsitvirtinusios santykio tarp filosofijos ir teologijos plotmės.

Pirmoji, „filosofijos ir šventraštiškosios teologijos“ santykio plotmė, yra įmanoma ir suprantama tik tuo mastu, kuriuo Dasein

aptinkamos šviesos, bet neįmanoma pasislėpti prieš protu suvokiamą šviesą“, ir tuoj pat komentuoja: „Klemensas Aleksandrietis mąsto apie dieviškąjį buvimą visur, visa matantį [...]. Kas norėtų trukdyti Klemensui Aleksandriečiui, siekiančiam savo teologinių ir auklėjimo tikslų, po septynerių šimtmečių įvesti Herakleito mokymą į krikščioniškųjų reprezentacijų sferą, taigi pastarąjį interpretuoti savaip? Krikščionių rašytojas tuomet mąstė apie nusidėjėlį, kuris slepiasi nuo tiesos. Herakleitas, atvirkščiai, kalba tik apie ‚likti pasislėpusiam‘. Klemensas turi galvoje antjuslinę šviesą, τὸν Θεόν, krikščioniškojo tikėjimo Dievą. Herakleitas tik įvardija ‚niekada-neužtemstantįjį‘“, *ibid.*, s. 260.

851 *Unterwegs zur Sprache*, s. 134–135.

852 „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer, 1969, s. 79.

yra tapęs būties kaip transcendencijos davimo vieta. Įkvėptas, kaip matėme, auto-trans-cendencijos schemos, būdingos *individuum*, taip pat pirmapradės krikščioniškosios patirties fakticiškumo bei bultmaniškojo *Dass*, Heideggeris mąsto žmogiškąjį subjektą kaip nepamainomai paliestą atsitraukusios būties: *eiti nuo* Dasein *link* Sein *yra įmanoma tik* Sein *atsitraukimo horizonte*.

Su antrąja plotme, „filosofijos ir onto-teo-logijos“ santykiu, pasirodo atsitraukimo „dvilypiškumo“ pobūdis. Vakarietiško mąstymo istorija buvo struktūriškai nulemta dvigubos metafizikos sandaros bei jai būdingo „reprezentavimo“. Tačiau dėl šiai istorijai priklausančio užmiršimo nėra kaltintina istorija; priešingai, *būties ir esinio lankstas priklauso būčiai, kuri atsitraukia ir kuri atskleidžia savo atsitraukimą tam, kuris mąsto*.

Pagaliau, trečioji plotmė: kad būtis yra patiriama kaip atsitraukimo vyksmas, netrukdo „dievo“ laukimo; bet šio laukimo nėra be būties laukimo, nėra be mąstymo šaukimo. *Jeigu dievas pasirodo, jis tai tegali tik būties atsitraukimo vyksme*. Dėl to, kas nutinka „mąstant“, atsitraukimas yra „atsitraukimas be dievo“, tačiau, jeigu dievas turi ateiti, jis pasirodyti galės tik atsitraukimo judesyje.

2. Mąstyti teologiją – mąstyti anapus teologijos

Mąstymas atsitraukime siekia tik vieno: eiti tokiu keliu, kuriame nesustojama (mąstyti), ir, *tai darant*, integruoti istorialinius metafizikos bruožus. Toks mąstymo siekis gali priminti esminius apreikštosios teologijos motyvus.

a. Apie atsitraukimą teologijoje

Pirminė sankirta atsiskleidžia M. Zarader veikale *Neapmąstyta skola*, kur, sekant žymia Paulio Ricœuro interpretacija[853], yra apmąstomas santykis tarp heidegeriškojo graikų palikimo

853 Žr. šios knygos §3, 2.

pasisavinimo ir hebrajiškojo klodo užmaršties. M. Zarader yra susirūpinusi dėl to, kad mūsų vakarietiškoje kultūroje yra užmirštas jos ne-graikiškasis elementas[854]: „Vakarietiškoji tradicija visada *savo istorikų lūpomis* teigė, kad turi dvigubas šaknis – graikiškąsias ir hebrajiškąsias; bet tai jai visiškai netrukdė tuo pat metu *savo mąstytojų lūpomis* pripažinti tik vieną fundamentalų komponentą, taigi tik vienintelę kilmę – graikiškąją“[855]. Autorė sutinka, kad hebrajiškasis komponentas nėra „uždaras visoms išorinėms įtakoms“, bet kelia sau uždavinį parodyti tai, kas jam yra sava, jo „specifiką“[856]. Kad Heideggeris sąmoningai nematė šios specifikos, nereiškia, kad jo mintis nuo jos nėra priklausoma, nors ši priklausomybė liko neapmąstyta ir nepripažinta: Heideggeris esąs „artimesnis bibliniam pasauliui, nei sakosi“[857]. Toks yra bendras autorės tvirtinimas, kurį reikia patikrinti keliant tris problemas: „kalbos problemą“, „mąstymo problemą“ ir „interpretacijos problemą“[858].

Pasak M. Zarader, yra ryšys tarp heidegeriškosios santykio tarp kalbos ir realybės sampratos ir šio santykio biblinės sampratos. Šis pirmasis tvirtinimas, abiejose sampratose atpažindamas „būties žaidimą kalboje“[859], turėtų paaiškinti nuotolį tarp žydiškojo *davar* bei jam būdingo „įsako“ ir heidegeriškojo mokymo, kuris, nors ir kalba apie „buvimą“, jį suvokia kaip būties „aidą“[860]. Dar daugiau, jeigu „Apreiškimas“ sudaro „biblinio pasaulio

854 M. Zarader, *La Dette impensée*, Paris: Seuil, 1990, p. 22.
855 *Ibid.*, p. 125.
856 *Ibid.*, p. 22.
857 *Ibid.*, p. 158.
858 *Ibid.*, atitinkamai p. 50–69, 70–100, 101–123.
859 *Ibid.*, p. 61.
860 J. Greisch, „L'Europa ipocrita“, in: „Atti del quinto colloquio su Filosofia e Religione“, *Filosofia e Teologia nel futuro dell'Europa*, Gêne: Mariotti, 1992, p. 73.

pagrindą“[861], ar šią kategoriją taip jau lengvai galima taikyti heidegeriškajam mąstymui, kuriame, kaip žinome, jai nėra jokio leksikinio atitikmens? Pagaliau reikia paklausti, kokiu būdu „radikali heteronomija“, būdinga tiek Heideggerio kalbai, tiek bibliniam dialogui, galėtų išreikšti anos priklausomybę pastarajam? Išvada dėl *formalios bendrystės* yra, žinoma, teisinga, bet jos negalima taip lengvai paversti išvada apie *kilminį ryšį*.

Keldama „mąstymo problemą“, M. Zarader tvirtina, kad paskutiniu Heideggerio minties etapu „klausinėjimas“ jau nebėra „laikomas pirmapradžiu mąstymo vyksmu“, bet yra vertinamas kaip „atsakymas, pasireiškiantis *a priori* kaip sutikimas“, ir tai priklauso nuo vėlyvos biblinių pašaukimo motyvų „restitucijos“[862]. Tokiu būdu autorė suartina tris dalykus: 1. mąstymo atsidavimo būčiai tematiką ir biblines „pašaukimo“ bei „klausymosi“ kategorijas; 2. „atsitraukimo“ motyvą ir dėmesį kalbai kaip ženklui; 3. biblinį Istorijos supratimą ir *pirmapradiškumo* įėmimą į atmintį pagal Heideggerį. Net jeigu, turime su tuo sutikti, hebrajiškojo mąstymo aplinka verčia galvoti apie „trikdančias kaimynystės sąsajas su ta vieta, kurią Heideggeris laikė mąstymo pirmapradės esmės vieta“[863], ar turime teisę čia įžvelgti hebrajišką „kilmę“ ir norą ją nuslėpti?[864]

Pagaliau, svarstydama „interpretacijos problemą“, M. Zarader naudoja tą patį metodą ir išlaiko tą patį požiūrį: tai, kas, tvirtina ji, charakterizuoja hermeneutiką judaistiniame pasaulyje, – „interpretacijos begalybė“, „teksto ir interpretacijos savitarpio priklausomybė“[865] – yra „heidegeriškojo interpretacijos

861 M. Zarader, *op. cit.*, p. 62.
862 *Ibid.*, p. 86. M. Zarader čia cituoja J. Derrida, *De l'esprit*, Paris: Galilée, 1990, p. 148.
863 *Ibid.*, p. 91.
864 *Ibid.*, p. 99–100.
865 *Ibid.*, atitinkamai p. 104 ir 105.

apibrėžimo centre“ ir sudaro „teorinę ašį, apie kurią rutuliojasi jo paties interpretacijos praktika“[866]. Perėmimas čia bus įvykęs per Viduramžius ir keturių Šventraščio prasmių teoriją bei per Hölderliną, kuris pripažino „Vakarų ne-graikiškąjį šaltinį“[867]. Tačiau J. Greischas klausia, ar galima „sutapatinti Hölderlino Aziją ir hebrajiškąjį palikimą“[868]. Įeinant į gilesnius interpretacijos sampratos klodus, kyla klausimas, kodėl „heidegeriškosios hermeneutikos“ sąvoka *Erörterung* (situacija) turėtų būti siejama išimtinai su Hölderlino „vertimo teorija“ bei žydų hermeneutika. Net jeigu šios trys hermeneutikos laikė tekstą iš principo neužbaigtu, kodėl yra „nutylima krikščioniškoji Šventraščio hermeneutika savo santykyje – sąsajose bei skirtumuose – su žydiškąja hermeneutika“[869]?

Žvelgiant dar giliau, – čia yra mūsų ginčo centrinis klausimas, – matome, kad M. Zarader siekia pačios būties problemos lygmens: „Heideggeris sugebėjo šitaip radikaliai atnaujinti graikų būties supratimą tik remdamasis tomis mąstymo formomis, kurios atėjo iš kitur ir kurios nuo pat pradžių, kaip ir visas biblinis pasaulis, buvo nukreiptos į Dievą“[870]. Nagrinėdamas pirmapradį krikščioniškąjį tikėjimą, jis suvokė iš pastarojo kylančius fundamentinius istorijos, laikiškumo ir gyvenimo motyvus[871]; bet dar įdomiau yra tai, kad jo mintys esą priklauso nuo žydiškosios (*midrashim* ir kabalos) *nebūties* idėjos, kuri sutampa su „pilnybės“ ir „galios“ idėja[872], taip pat nuo *pasislėpusio ir atsitraukusio* Dievo

866 *Ibid.*, p. 108.
867 *Ibid.*, p. 112.
868 „L'Europa ipocrita“, p. 76.
869 *Ibid.*, p. 77.
870 M. Zarader, *op. cit.*, p. 151.
871 *Ibid.*, p. 139–141.
872 *Ibid.*, p. 145–146.

idėjos, skleidžiamos *cimcum* doktrinoje[873]. Išvada: dar „prieš“ tai, kai Heideggeris apmąstė būties atsitraukimą, jau buvo žinomas formaliai tapatus šiam mąstymui Dievo, kuris „yra“ tik atsitraukdamas, motyvas.

Stebėtina, kad, teigdama šiuos dalykus, M. Zarader nemini rabio Chaimo, vadinamo Vološiniečiu, kurio veikalas *Nefesh Hahaim, Gyvenimo Siela* (1824), viena iš galingiausių tradicinio judaizmo sintezių[874], atkuria „Dievo atsitraukimo“ motyvą ypač drąsiu mąstymu, integruojančiu ir pranokstančiu *cimcum*. Transcendencija čia skrodžia ir Dievą, ir žmogų, jiems suteikdama lygybės statusą jų bendroje atsakomybėje: Dievas leidžia žmogui būti Dievu. Čia juk taip pat rezonuotų heidegeriškasis būties atsitraukimo motyvas. Stebina ir tai, kad autorė nemini ir žydų *Šekinos*, kuri nuo pat po-tremtinio periodo žymi šlovingąjį Dievo buvimą, pasireiškiantį per tuštumą ir nebūtį. Galima būtų paminėti ir ne vieną islamišką mokymą, sakykim, *Ibn Arabi* ar

873 Tai Izaoko Lurijos (1534–1572), Safedo kabalisto, doktrina, stipriai veikusi judaizmo teologiją nuo 1630 metų. *Cimcum* – pirmasis iš trijų Lurijos kabalos judesių, prieš „vazų sudaužymą“ ir *tikun*. Vienintelis veikalas, priskiriamas Lurijai, 1903 m. E. Jeguto buvo išverstas į prancūzų kalbą iš lotyniškojo jo vertimo: *Traité de la Révolution des âmes*, Aujourd'hui, 1984.

874 R. Hayyim de Volozhyn (1759–1821), *L'Âme de la vie*, Verdier, 1986 (su E. Levino pratarme). Pasak šio veikalo tvirtinimų, Dievas atsitraukia tiek, kad žmogui paveda paties *žmogaus* išgelbėjimo rūpestį, o tuo pačiu – *Dievo* likimą: „Savo tik jam vienam pažįstamos valios dekretu Dievas nusprendė smarkiai sumažinti savo esmės šviesą toje erdvėje, kurią užima pasauliai ir jo kūriniai“, *ibid.*, p. 133. Tuomet pats žmogus tapo dievybės Apreiškimo vieta: „Kai žmogus rūpinasi Toros pažinimu ir su ja visiškai susilieja, Toros žodžiai šoka iš džiaugsmo, kaip tą dieną, kurią jie buvo apreikšti Sione“, *ibid.*, p. 198. Dievo atsitraukimu žmogus tapo atsakingas už „pasaulių būtį“, *ibid.*, p. 227. Taigi, kad būtis „yra“, tai nepriklauso tik, „visiškai“, nuo Dievo; tai „visiškai“ priklauso nuo žmogaus: toks yra Dievo atsitraukimo judesys, į kurį įeiti žmogus yra pakviestas.

Mollâ doktrinas, taip pat *Merkaba* mistiką – visos jos kalba apie Dievą, kuris atsitraukdamas taip susisieja su žmogumi, kad tampa nuo jo priklausomas[875].

Pagaliau, trečiasis sugretinimas būtų įmanomas, kalbant apie šv. Pauliaus teigtą kenozę[876]. Remiantis Bažnyčios Tėvų svarstymais, XIX a. ir XX a. pradž. ši tema tapo protestantų teologinio mąstymo šerdimi: kaip suderinti dieviškąjį „nejudėjimą" ir „įvykį" Dieve, dieviškąją esmę ir žmogiškąją egzistenciją[877]? Tarp Bultmanno pašnekovų, kuriuos 1923–1924 m. Heideggeris sutinka kiekvieną savaitę[878], – F. Gogartenas, K. Bartho bendražygis, kuris tuomet įkūnijo prestižiškiausią kenozės teologijos tipą: autonomiško ir desakralizuoto pasaulio atsiradimas siejasi su Dievo atsitraukimo judesiu, besipildančiu „Dievo mirtyje". Jeigu tad norėtume mąstyti apie idėjų perėmimą, o ne vien teologinę kaimynystę, turėtume, be abejonės, dairytis Pauliaus kenozės kryptimi. Tačiau nepaisant to, ar toks tyrimas pavyktų, ar ne – Heideggerio kalba apie atsitraukimą kaip būties istoriją ir būties mąstymą išlaikytų, kaip tokia, savo spekuliatyvinę autonomiją „teologinio" atsitraukimo atžvilgiu. Tai ir norime dabar parodyti.

875 „Unikalusis-Vienis rodosi Viešpačių, kuriuos žymi žodis *rabb*, gausumoje, o jis pats yra viešpačių Viešpats (*Rabb al-Arbâb*). Šiuo žodžiu *rabb* Ibn ʻArabî vadina asmenišką Viešpatį, kuris save susieja su tuo, kuriam šiuo vardu apsireiškia, kurio Viešpats jis yra (jo *marbûb*), tokia intymia savitarpio priklausomybe, jog jie yra vienas per kitą. Tai yra vadinama viešpatiškumo būklės paslaptimi (*sirr al-robûbîya*), užmegsto ryšio paslaptimi"; „Trumpiau tariant, tai žmogaus dimensija jo *rabb*, jo dieviško ir asmeniško Viešpaties atžvilgiu", H. Corbin, *Le Paradoxe du monothéisme*, Paris: L'Herne, 1981, atitinkamai p. 105–106 ir 107.

876 *Fil* 2, 5-11. Žr. *The Greek New Testament*, United Bible Studies, 1975, p. 684.

877 Apie kenozės motyvo istorines variacijas žr. P. Henry, „Kénose", in: *Dictionnaire de la Bible*, Supplément J., Paris: 1957, kolonos 7-161.

878 Žr. §18, 1.

b. „Tai-kuo-remiantis“

Savo veikalo *Apie dvasią* pabaigoje J. Derrida „įsivaizduoja“ pokalbį tarp Heideggerio ir krikščionių teologų: „Bet juk tai, ką jūs vadinate arki-pirmapradiškąja dvasia, kreipiasi teologai į Heideggerį, ir ką jūs laikote svetima krikščionybei, yra būtent tai, kas sudaro pačią krikščionybės esmę. Kaip ir jūs, mes norėtume būtent tai išreikšti per įvairiausius teologumenus, filosofemas ar įprastas raiškos formas“[879]. Derrida siekia perteikti Heideggerio mąstymo centrinių motyvų sukrikščioninimą iki kraštutinumo, todėl jis įdeda į teologų lūpas tokius tvirtinimus: „Mes jums reiškiame didžiausią pagarbą ir dėkingumą už tai, ką jūs sakote [...]. Būtent tai mes ir stengėmės visada išreikšti [...]. Mes manome, kad jūs paliečiate esmę to, ką mes savo tikėjime norime mąstyti, sužadinti, atgaivinti [...]. Jūs išsakote tai, ką šiandienos krikščionis gali sakyti radikaliausio“[880]. Beje, toks požiūris tiktų ir žydui bei musulmonui: „Šia tema, ypač kai jūs kalbate apie Dievą, atsitraukimą, pažado liepsną ir ugnies raštus [...], jūs veikiausiai gautumėte analogišką atsaką ir panašų atliepą iš mano draugo ir bendražygio religijoje mesijinio žydo lūpų. Aš nesu įsitikinęs, kad musulmonas ir kai kurie kiti neprisijungtų prie šios bendros padėkos“[881]. Šitaip perteikęs teologinę Heideggerio mąstymo sureliginimo argumentaciją, J. Derrida įsivaizduoja tokį pastarojo atsakymą: „Tvirtindamas, kad Traklio *Gedicht*, ir visa, ką su juo sieju, nėra nei metafiziška, nei krikščioniška, aš nesiekiu niekam prieštarauti, ypač krikščionybei, kaip ir visoms kalboms apie nuopuolį, prakeiksmą, pažadą, išgelbėjimą, prisikėlimą, kalboms apie *pneuma* ir *spiritus* ir netgi, buvau primiršęs, kalboms apie *ruah*. Aš tik bandau kukliai, diskretiškai mąstyti tai, ‚*kuo remiantis*‘ visa tai

879 J. Derrida, *op. cit.*, p. 179.
880 *Ibid.*, p. 179–181.
881 *Ibid.*, p. 181.

yra įmanoma“[882]. Heideggerio mąstymas neįima teologijos tai nuslėpdamas, lyg *Aufhebung*; jis vyksta „iki-arki-pirmapradiškoje“ zonoje (*„pré-archi-originarité“*), kurioje krikščionių teologo, kaip ir bet kurios religijos išpažinėjo ar metafiziko kalbos jau turi antraeilį statusą. Toks yra pirmasis pagal „žingsnio atgal“ ir „pakartojimo“ logiką gauto atsakymo momentas.

Antrasis momentas: „Jeigu, – teigia Derrida, – Heideggeriui būtų pasakyta, kad toks pakartojimas nieko neprideda, neišgalvoja ir neatranda [...], aš įsivaizduoju, jog Heideggeris atsakytų: tame, ką jūs vadinate pakartojimu, kuris nieko neprideda [...], šio ateities *Frühe* mąstymas, artėdamas prie to, ką jūs manotės atpažinę, galimybės, artėja prie visiškai kito dalyko nei tas, kurį jūs manotės atpažinę. Taip, iš tiesų, naujo turinio čia nebus. Tačiau įėjimas į mąstymą, mąstantis įėjimas į metafizikų ar dvasios religijų *galimybę* įveda į visai kitą dalyką nei tai, ką galimybė įgalina“[883]. Heidegeriškasis mąstymas iš tiesų vykdo daugiau ir kitką nei filosofinį teologinių turinių išpildymą, daugiau ir kitką nei teologijos ir religijų teigiamo pirmapradiškumo dar pirmapradiškesnės kilmės tvirtinimo puoselėjimą. Nes einantis atgalios žingsnis nukeliauja netgi anapus paties „pirmapradiškumo“. Tokia yra Derrida sugalvoto termino „iki-arki-pirmapradiškumas“ (*„pré-archi-originaire“*) prasmė. „Mąstymas“ yra „pirmapradis“ tik tada, kai jis atliepia šaukimui mąstyti „be sustojimo“ ir šį uždavinį išpildo, kai jis nesustoja, atsiremdamas į teologinį ar metafizinį pagrindą, ar į kokį nors kilmės tašką. Iš čia – nenutrūkstamo pokalbio reikiamybė: „Užtenka tęsti kalbą, nenutraukti pokalbio tarp poeto ir jūsų, t. y. taip pat tarp jūsų ir mūsų, šios *Zwiesprache*“[884]. Mąstymas atsitraukime leidžia suprasti, kad bet kokio pirmapradiškumo pasiekimas turi pats išnykti, atsitraukti nuo to, kas yra *čia* mąstymu pasiekiama

882 *Ibid.*, p. 182.
883 *Ibid.*, p. 183–184.
884 *Ibid.*, p. 184.

kaip „kitas nei kilmė“[885]. Toks yra „visiškai kitas“, neprieinamas teologijai, religijoms ir metafizikai: nė viena iš jų nesugebės apibendrinti, integruoti, išpildyti mąstymo, kuris „pakartojime“ prieina prie to, kas niekada nebuvo pastebima.

§23. Dvilypis neišsemiamumas

Filosofijos-teologijos santykis, tikimės tai parodę, nėra tik kokios nors Heideggerio tezės objektas: šis santykis organiškai priklauso jo mąstymo visumai. Jis taip pat nėra tik viena iš temų, skrodžiančių visus jo darbus. Šis santykis veikiau yra heidegeriškojo mąstymo bendro judesio dalis. Todėl ir mūsų veikalo pavadinimą reikia suprasti ne kaip „Filosofija ir teologija pagal M. Heideggerį“, ne kaip „Filosofija ir teologija heidegeriškojo mąstymo viduje“, bet kaip „Filosofijos-teologijos santykis kaip Heideggerio mąstymo įtampa“.

Trys šio santykio tipai, svarstyti šiame veikale, „filosofija ir šventraštinė (Naujojo Testamento) teologija“, „filosofija ir ontoteologija“, „būties mąstymas ir Dievo laukimas“ – remiasi trimis atskirais Heideggerio darbo etapais: 1923–1927 m. buvo pagrįstas pirmasis iš šių tipų, 1927–1929 m. – antrasis, o 1935–1936 m. – trečiasis. Tačiau visi trys egzistuoja kartu iki pat paskutiniųjų Heideggerio raštų (pirma mūsų knygos dalis). Tam, kad išsiaiškintume pagrindinius šios trilypės tematikos motyvus, mes turėjome atlikti diachroninį tyrimą (antra dalis).

Po jo, taip pat išstudijavę atsitraukimo problematiką (trečia dalis), mes galime įvardyti Heideggerio ir jo mąstymo santykį su teologija, pasitelkdami tris žodžius: *įsišaknijimas*, *skola* ir *kilmė*. 1. Kalbame apie *įsišaknijimą* į katalikybę – ir sociologiniu bei religiniu, ir scholastiniu-teologiniu požiūriu; būtent pirminė teologinė

885 *Ibid.*

formacija pagrindė Heideggerio atsivėrimą filosofiniam klausinėjimui. 2. Šis atsivėrimas, kaip ir jo nulemta teologijos ir ontologijos įtampa, sudaro pirmąją mąstymo *skolą*. Heideggeris lieka skolingas taip pat ir protestantiškajai teologijai, o per ją – pagrindinėms pirmapradės krikščioniškosios patirties temoms. „Fakticiškumas“, iš pradžių traktuojamas kaip esmingiausia teologijos erdvė, tampa naujos Aristotelio raštų, fenomenologijos bei ontologiškai-laikiškos hermeneutikos interpretacijos varomąja jėga. Jis yra vertintinas kaip centrinė laikiškųjų „išgyvenimų“ patirties bei laikiškosios ontologijos projekto sąvoka. Kitos temos yra atskleidžiamos ir gvildenamos tuo pat metu: „žingsnis atgal“, remiantis Liuteriu; transcendencijos baigtinybė – Bultmannu; „būti-mirčiai“ – Augustinu; „nerimas“ – Kierkegaard'u; laikiškoji būties sklaida iš bedugnės – Mokytoju Eckhartu. Tačiau visos šios temos yra susietos su „fakticiškumo hermeneutika“ ir su jos įgalinta teologinių turinių atvirybe ontologiškai-laikiškai sferai. 3. Čia galiausiai galime pasiekti *kilmės* lygmenį, kuriame turime vertinti Heideggerio mąstymo santykį su teologija. Integruodamas įsišaknijimą ir skolą, šis lygmuo apima ir lemiamą bei dvilypį duomenį: filosofijos *nutolimą* nuo teologijos ir jų tarpusavio pokalbio *neužbaigtumą*: „Kilmė tam, kuris eina tolyn, visada lieka ateitimi“. Nutolimas pagrįstai kyla iš mąstymo, kuris teologinius motyvus veda link *es gibt* transcendencijos. Neužbaigtumas – iš bendro teologijos ir mąstymo atsitraukiant kilimo iš neišsemiamo *es gibt*, kuriame yra duodama žemė ir dangus, dieviškieji ir mirtingieji.

Kaip išvadą norėtume pagrįsti trilypį teiginį.

1. Kad teologija traktuoja „atsitraukimą“ kaip pirmapradiškai būtent jai priklausantį dalyką, neatstumia „mąstymo“, kuris seka atsitraukimo formas, jas kartodamas: argi čia teologija nėra kviečiama įsikurti tame atsitraukime, kuriame būtent yra *duodamas* mąstymas atsitraukiant? Patikslinkime. a. Filosofijos ir

teologijos kova yra kova už gilesnio „pirmapradiškumo“ statusą: būties klausimo pirmapradiškumas ginčija teologinių motyvų pirmapradiškumą. Šiame ginče Heideggeris pripažįsta teologinį pirmapradiškumą šventraštiniame bei metafiziniame lygmenyje, tačiau abiem atvejais jį traktuoja tik kaip tam tikros esinio sferos pagrindimą: krikščioniškosios teologijos, kurią apibrėžia uždavinys įvilkti į sąvokas Naujojo Testamento įvykį, pagrindimą, ir teologinės metafizikos, ieškančios pagrindo, pagrindimą. Tačiau abu šie teologiniai pirmapradiškumo tipai mažai ką reiškia prieš ontologinio klausimo arki-pirmapradiškumą, *Ab-grund* klausimą, didįjį klausimą *par excellence*: ir tik šiame klausime, teigia Heideggeris, mąstymas gali tikrai įvykti ir būti patirtas. Vis dėlto krikščioniškoji teologija nepasitenkina tuo statusu, kuris jai draustų imtis ontologinio klausimo: atvirkščiai, ji būtent ir puoselėja pirmapradį šio klausimo kėlimą. Kalbant apie metafizinę teologiją, nebūtų galima nevertinti jos *siekio*, kaip tokio, įvardinti dievybę. b. Bet mąstymo ir teologijos mūšis vyksta ir kitame lauke, ten, kur mąstymas atsitraukiant ima teologinius motyvus, atmesdamas religinį tikėjimą. Čia teologija užima trejopą poziciją: I. Ji smerkia mąstymo atsitraukiant esą vykdomą uzurpaciją. Taip yra grįžtama į prieš tai išdėstytas pozicijas. II. Jau gilesniame lygmenyje teologija imasi vertinti savo pačios santykį su tais motyvais, kuriuos laiko „savais“, tačiau kuriuos, žvelgdama atgal, atpažįsta ir kituose kloduose. Tuomet ji be išlygų pripažįsta, kad Sandoros (*berit*), Nuopuolio, Pažado, „Dešimties Įsakymų“ ar dargi „dieviškosios substancijos“ temos nėra iki galo suprantamos be ne-biblinių, ne-teologinių bei ne-religinių temų istorijos. Čia teologija jokiais būdais neneigia savo pačios pirmapradiškumo, tačiau jį vertina tik dialoginio pobūdžio santykyje, kuris, beje, leido jai pačiai plėtotis. III. Einant dar giliau, mąstydama apie šį dialogą, teologija pati įsitraukia į atsitraukimą: ji išnyksta vardan to, kam ji leidžia įvykti – vardan paties mąstymo atsitraukiant. Ji jau nebekalba apie

jai pačiai priklausantį ir su atsitraukimu susietą pirmapradiškumą tam, kad atsivertų mąstymo atsitraukiant „anapus-pirmapradiškumui“. Būtent tada, paradoksaliai, teologija prabyla giliau nei bet kada apie savo pačios išsaugotą esmę. Tam ji turi dvigubai nusileisti: pripažinti, kaip stipriai jos pačios fundamentalusis vyksmas yra surištas su ne-teologiniais dalykais; leistis mąstymo vedamai link *es gibt* transcendencijos.

2. Vis dėlto, jeigu mąstymas kaip mąstymas-atsitraukime ir yra šaukiamas *es gibt* transcendencijos, jis negali išvengti pats būti nulemtas *sprendimo* mąstyti. Nors mąstymas ir niekada nenorėtų būti siejamas su religiniu tikėjimu, klausimas apie *akstiną* mąstyti vis tiek turi būti keliamas.

3. Todėl mūsų išvada norėtų įtvirtinti teiginį apie dvilypį neišsemiamumą, kuris apibūdina pirmiausia *es gibt,* priverčiantį teologiją pripažinti, jog ji nėra pajėgi į save įimti tiek filosofijos, tiek ir bet kurio kito mąstymo veiksmo, toliau – *sprendimą,* kuris leidžia vykti mąstymui-atsitraukime. Kad teologija niekada nebus pajėgi išsemti filosofijos ir mąstymo-atsitraukime, o filosofija ir mąstymas – teologijos, nereiškia jų pralaimėjimo, bet jų pasiekimą: taip teologija gali apsaugoti savo įsišaknijimą Dieve ir puoselėti siekį jį įvardinti; taip mąstymas-atsitraukime gali saugoti neišreiškiamą paslaptį ir puoselėti būties eschatologiją. Iš vienos į kitą – *pokalbis* leidžia gyventi. Gyventi: būtent tai ir reikia kartu, vienam dėl kito, išsaugoti ir apmąstyti.